Rationalität

Philosophische Beiträge
Herausgegeben
von Herbert Schnädelbach

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 449

D. Agosti
VII. 87
Zürich

Trotz gemeinsamer Wortgeschichte fällt es heute schwer, in der ›Theorie der Rationalität‹ die alte Philosophie der Vernunft wiederzuerkennen. Während in der neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Hegel die Vernunft als Medium, Organon und Gegenstand der Philosophie schlechthin galt, muß eine Theorie der Rationalität heute auf handlungstheoretische, kulturanthropologische und wissenschaftstheoretische Diskussionen reagieren, die nicht im Kernbereich der Philosophie stattfanden. Eine entscheidende Rolle spielte dabei die wissenschaftshistorische Erfahrung, wie wenig »rational« die Wissenschaftsentwicklung selbst zu verlaufen pflegt; sie stellte den Rationalitätsanspruch der Wissenschaft insgesamt in Frage.

In diesem Kontext einer Krise des abendländischen Fundamentalrationalismus stehen die Beiträge des vorliegenden Bandes. Im ersten Teil geht es darum, durch eine innere Differenzierung des Vernunftbegriffs nach Rationalitätstypen die globale Kritik an der »instrumentellen Vernunft« bzw. der »Vernunft als Herrschaftsmittel« zurückzuweisen und die Vernunftkritik im Bereich der Vernunft selbst anzusiedeln. Im zweiten Teil wird die Diskussion um Rekonstruktion und Begründung von Wissenschaft fortgeführt. Die Autoren des dritten Teils fragen danach, wie sich in einer von Zweckrationalität dominierten Kultur eine weitergehende Handlungsrationalität rational begründen läßt. In der Kontroverse zwischen Bubner und Habermas geht es schließlich darum, ob sich universell anwendbare Kriterien für die Rationalität oder Irrationalität historischer Lebensformen angeben lassen.

Herbert Schnädelbach, geb. 1936, ist Professor für Philosophie an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen: *Hegels Theorie der subjektiven Freiheit* (1966); *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus* (1971); *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus* (1974); *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie* (1977); *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (1983).

Rationalität

Philosophische Beiträge

Herausgegeben von
Herbert Schnädelbach

Suhrkamp

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek
Rationalität : philos. Beitr. / hrsg. von Herbert Schnädelbach. – 1. Aufl. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984.
(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 449)
ISBN 3-518-28049-X
NE: Schnädelbach, Herbert [Hrsg.]; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 449
Erste Auflage 1984

Satz: Georg Wagner, Nördlingen
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 - 89 88 87 86 85 84

Inhalt

Vorwort

»Vernunft« als ein klassisches Thema der Philosophie ist heute zum Untersuchungsfeld mehrerer philosophischer und außerphilosophischer Disziplinen geworden; seit Max Weber hat sich dafür der Ausdruck »Rationalität« als Bezeichnung eingebürgert. Die Gemeinsamkeit des Namens sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß das, was Handlungstheorie und Ethik, Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie, Psychologie und Verhaltenswissenschaften über Rationalität zu sagen haben, in der Regel ganz verschiedenen Diskussionszusammenhängen angehört und meist unverbunden nebeneinander stehenbleibt. Erst die Zusammenführung der verschiedenen Theoriestränge brächte eine Theorie der Rationalität als interdisziplinäres Projekt wirklich auf den Weg. Dazu versucht der vorliegende Band mit philosophischen Mitteln beizutragen. Er enthält nur Bausteine für eine Rationalitätstheorie, noch nicht einmal einen Grundriß. Den einzelnen Beiträgen liegen Vorträge zugrunde, die im Oktober 1982 anläßlich einer wissenschaftlichen Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland über »Rationalität« an der Universität Hamburg gehalten wurden. In der Regel ist nach der Überarbeitung für den Druck der Charakter der Texte als ausgeschriebener Vorträge erhalten geblieben. Auch an dieser Stelle danke ich den Personen und Institutionen, die jene Tagung ermöglicht haben: dem Präsidium und der Verwaltung der Universität Hamburg, der Freien und Hansestadt Hamburg, der Hansischen Universitätsstiftung Hamburg, der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Fritz-Thyssen-Stiftung sowie den beteiligten Mitarbeitern des Hamburger Philosophischen Seminars.

Hamburg, im September 1983 Herbert Schnädelbach

Herbert Schnädelbach
Einleitung

»Theorie der Rationalität« – für viele nimmt sich das aus wie der Name einer modernen und ziemlich abstrakten Spezialdisziplin, wobei nicht einmal klar ist, daß es sich bei ihr um etwas genuin Philosophisches handelt. Unsere metaphysische Tradition hatte den Menschen einmal als *animal rationale* und die *rationalitas* damit als *differentia specifica* des Menschen gegenüber anderen Lebewesen bestimmt, und doch fällt es offenbar schwer, trotz gemeinsamer Wortgeschichte in der Theorie der Rationalität die alte Philosophie der Vernunft wiederzuerkennen. In der Tat ist hier ein neues Wort an die Stelle eines alten getreten. »Vernunft« klingt altertümlich, »Rationalität« keineswegs. Von Vernunft zu reden steht unter Metaphysikverdacht, während das Rationalitätsthema einen soliden wissenschaftlichen Eindruck macht. Zudem erinnert »Vernunft« an Bewußtsein, Seele, Geist, d. h. an Psychisches, für das die heutige Psychologie in der Regel keine Verwendung mehr hat; hingegen akzeptiert sie selbst dann, wenn sie sich als bloße Verhaltenswissenschaft versteht, Rationalität durchaus als Untersuchungsgegenstand, nämlich als empirisch feststellbare dispositionelle Eigenschaft von Personen und Systemen. So hat Rationalität die Vernunft verdrängt.

Dahinter verbirgt sich mehr als ein einfacher begriffsgeschichtlicher Übergang; selbst der Abschied vom Mentalismus als philosophischer Sprachform[1], der dem Ende der Bewußtseinspsychologie auf dem Fuße folgte, bietet hier keine zureichende Erklärung. Entscheidend war der Wandel des Kontextes, in dem einst Vernunft und heute Rationalität zum Thema wurden. In der neueren Philosophie von Descartes bis Kant und Hegel ging es bei der *ratio* niemals nur um ein Bewußtseinsvermögen unter anderen; die Philosophie der Vernunft trat hier mit dem Anspruch der Selbstbegründung von Philosophie im Rückgriff auf die Vernunft des Philosophierenden selbst auf. So war die Vernunft Medium, Organon und Gegenstand der Philosophie zugleich, was der vieldeutige Titel *Kritik der reinen Vernunft* sehr genau anzeigt. Von einer Bereichsabgrenzung, die der Theorie der Rationalität ein spezielles Untersuchungsfeld anweist, konnte keine Rede sein; die

Philosophie der Vernunft war die ganze Philosophie. Die These, »daß die Philosophie in ihren nachmetaphysischen, posthegelschen Strömungen auf den Konvergenzpunkt einer Theorie der Rationalität zustrebt«[2], zeigt allein durch ihre Formulierung, daß es sich bei dem, was sie behauptet, nicht um die bloße Neuaufnahme einer alten Sache handeln kann. In Wahrheit reagiert die Philosophie als Theorie der Rationalität auf Diskussionen, die nicht in ihrem Kernbereich stattfanden, und sie erhält erst dadurch ihr angestammtes Thema in verwandelter Gestalt zurück; ob in ihm Philosophie insgesamt einmal konvergiert, muß sich noch zeigen.

Gegenwärtig löst das Wort »Rationalität« vor allem sozialwissenschaftliche Assoziationen aus; wer dächte nicht an Max Webers Idealtypus des zweckrationalen Handelns, den er dem des wertrationalen Handelns gegenüberstellt und der wegen der Probleme einer rationalen Begründung von Werten und Zwecken schon bei ihm vielfach als der Typus von Rationalität überhaupt erscheint.[3] Zweckrationalität ist auch das Leitprinzip der rationalen Entscheidungstheorie (*rational choice theory*), die samt ihren spiel- und modelltheoretischen Erweiterungen in Ökonomie und Politikwissenschaft wachsende Bedeutung gewinnt.[4] – Dann ist »Rationalität« vor allem ein kulturanthropologisches Thema, und auch dies wird wieder von Max Weber her verständlich. Bei ihm stehen die sozialwissenschaftlichen Handlungstypen im kulturtheoretischen Zusammenhang seiner Lehre von der abendländischen Rationalisierung, die überhaupt erst seine Präferenz des soziologischen Deutungsmusters »Zweckrationalität« erklärt.[5] Was liegt daher näher, als dieses Theorem mit einem generellen Zweifel am europäischen Ethnozentrismus der Ethnologen zu verbinden und die Frage nach der Rationalität und rationalen Verstehbarkeit fremder Kulturen ganz neu zu stellen. Die Lehre Wittgensteins von der unhintergehbaren Pluralität von Sprachspielen und Lebensformen wirkte hier als philosophische Verstärkung.[6] – Im übrigen hatte sich seit längerer Zeit die Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften kontrovers mit der rationalen Handlungserklärung befaßt, d. h. der Erklärung von Handlungen aus Gründen, die der Handelnde selbst für sein Handeln hat oder zu haben meint. Die Frage, was in diesem Kontext Rationalität sei, provozierte eine Reihe von Antworten, die in jeder künftigen Theorie der Rationalität diskutiert zu werden verdienen, zumal es hier

immer auch um die Sicherung einer eigenständigen Handlungswissenschaft gegenüber dem verhaltenswissenschaftlichen Monopolanspruch ging, d. h. um die Eingrenzung des Behaviorismus.[7] Dies legte dann Bemühungen um eine Neuexplikation des Begriffs »Rationalität« vor dem Hintergrund psychologischer und ethologischer Erkenntnisse nahe[8]; das *animal rationale* war eben längst zum erfahrungswissenschaftlichen Thema geworden.

Handlungstheoretische, kulturtheoretische und wissenschaftstheoretische Probleme der Sozialwissenschaften bildeten somit einen Hintergrund, vor dem das Rationalitätsproblem auch für Philosophen wieder interessant wurde. Nicht zufällig steht bei Jürgen Habermas, dessen ›Theorie des kommunikativen Handelns‹ jene drei Problemkreise in sich integriert, die Rationalitätstheorie im Zusammenhang einer »Gesellschaftstheorie, die sich bemüht, ihre kritischen Maßstäbe auszuweisen«.[9] Ein weiterer Grund für die Aktualität des Themas ist die durch wissenschaftshistorische Argumente ausgelöste Krise der allgemeinen Wissenschaftstheorie selber, die man auch als Krise des szientistischen Glaubens der Wissenschaft an sich selbst interpretieren kann. Seit den Tagen des ›Wiener Kreises‹ hatte sie sich der rationalen Rekonstruktion von Wissenschaft überhaupt, ihrer Begriffe, Methoden und Standards unter dem normativen Gesichtspunkt rationalen Wissenschaftsfortschritts gewidmet. Thomas S. Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) mußte hier wie ein Schock wirken, weil dieses Buch die Vorstellung vom rationalen, d. h. durch Argumente und intersubjektiv überprüfbare Untersuchungen bewirkten Gang der Wissenschaft radikal in Zweifel zog. Bislang hatte die Wissenschaftstheorie die Wissenschaftsgeschichte immer auf ihrer Seite geglaubt. Nun war alles anders, denn nach Kuhn klaffte zwischen historisch feststellbarer und methodologisch postulierter Wissenschaftsentwicklung eine »Rationalitätslücke«[10], die die Rationalität des Projekts Wissenschaft insgesamt in Frage stellte. Seit dem Beginn der Neuzeit aber war die Wissenschaft immer das Paradigma von Rationalität überhaupt gewesen. Wer an der Möglichkeit und Wirksamkeit von Vernunft zu zweifeln wagte, wurde bis in unsere Tage von den Philosophen stets mit dem Hinweis beruhigt, daß es trotz aller berechtigten Zweifel immerhin die Wissenschaft gebe. Die »wissenschaftliche Weltauffassung« des ›Wiener Kreises‹[11] und der philosophischen Tradition, die sich an ihn anschloß, schien über ein ziemlich festes Fundament zu ver-

fügen. Ist es erschüttert, entsteht das Problem, was nun eine Gewähr für mögliche Rationalität sein soll, nachdem die Wissenschaft sie nicht mehr bietet. Ist ›Rationalität‹ auch in der Wissenschaftstheorie nur ein ethnozentrisches Vorurteil? Müssen wir wirklich wählen zwischen Wissenschaft und Rationalität?[12]

Im nachhinein ist heute deutlich, daß die philosophische Teildisziplin ›Wissenschaftstheorie‹ wohl am hartnäckigsten am Rationalitätsideal festgehalten hat; dem Hauptstrom der neuesten Philosophie, der in seiner ganzen Breite von Heidegger bis zur Kritischen Theorie eher der Rationalitätskritik zuneigte, mußte die Wissenschaftstheorie darum auch als philosophisch ziemlich seicht erscheinen. Rationalitätskritik galt allgemein als »tief«, und dies zeigt, daß die späte Rückkehr des Rationalitätsthemas in die heutige philosophische Diskussion eben auch eine philosophieinterne Vorgeschichte hat. Nach Hegel trat die Philosophie nur noch in Ausnahmefällen offensiv als Philosophie der Vernunft auf. Was ihr näherlag, war Kritik der Vernunft und aller starken Vernunftansprüche: Ideologiekritik der Vernunft im weitesten Sinne, nämlich als Nachweis ihrer naturhaften, geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheiten. Schopenhauers Vorbild einer »objektiven Ansicht des Intellekts«[13], die ihn als Epiphänomen eines wesentlich Irrationalen ansieht, ist dabei allgegenwärtig. Von hier bis zum Irrationalismus war es dann nur ein Schritt.[14] Dabei ist es nicht immer leicht, zwischen vernünftiger Vernunftkritik und der Propagierung allgemeiner Vernunftfeindschaft eine eindeutige Grenze zu ziehen. Kritik bloß technischer Rationalität, der Reduktion von Vernunft überhaupt auf Zweckrationalität oder Kritik der instrumentellen Vernunft (Horkheimer) ist Gemeingut der Kulturkritik der 20er und 30er Jahre, die wesentlich von Nietzsche und der Lebensphilosophie bestimmt ist. Während sie aber in der Kritischen Theorie zum Motiv einer Selbstaufklärung der Aufklärung wurde, geriet sie bei Spengler, Klages und anderen zur Beschwörung vormoderner Werte und Lebensformen. Die gegenwärtige Renaissance der Lebensphilosophie ist da gewitzter: sie übersetzt das Vormoderne ins Postmoderne, präsentiert das Ende der Aufklärung im Scheitern als den aufgeklärten *dernier cri* und traut sich dann noch zu, Rationalität als Tradition unter anderen Traditionen einzustufen. Am Beispiel der Wirkung Paul K. Feyerabends[15] wird deutlich, daß auch der avancierteste Rationalismus der Wissenschaftstheorie die Rück-

kehr Nietzsches nicht zu verhindern vermocht hatte; die ›Rationalitätslücke‹ als Einfallstor des Irrationalismus in das Allerheiligste des traditionellen Rationalitätsglaubens ist eben noch von keinem Wissenschaftstheoretiker überzeugend wieder geschlossen worden.

So ist die Philosophie der Vernunft überall in die Defensive geraten, und dies bestimmt ihr gegenwärtiges Auftreten als Theorie der Rationalität, wie auch die vorliegenden Beiträge zeigen. Sie erscheinen in einer Zeit, in der die sich seit dem 19. Jahrhundert anbahnende Krise des abendländischen Fundamentalrationalismus unübersehbar geworden ist. Für viele ist Rationalität schlechthin zum Unheil geworden, jenseits dessen das Rettende liegt. Als Gegenmittel bietet sich hier eine interne Differenzierung des Vernunftkonzepts mit typologischen Mitteln an, denn sie ermöglicht es, globale Rationalitätsdenunziationen als *pars pro toto* zurückzuweisen und gleichzeitig – nach dem Vorbild aller Aufklärungsphilosophie – die Vernunftkritik im Bereich der Vernunft selbst anzusiedeln. Zu diesem Zweck müssen Unterschiede gemacht werden: wäre alle Vernunft nur instrumentell und Herrschaftsmittel der Herrschenden – wohin stellte sich dann die kritisierende Vernunft selber, nachdem sie der zu kritisierenden zuvor das Terrain ganz überlassen hat? Die Beiträge von Karl-Otto Apel, Karl Acham und Rainer Specht widmen sich dieser Aufgabe von verschiedenen Ausgangspunkten her. – Die Diskussion über Rekonstruktion und Begründung von Wissenschaft, die in diesem Band Erhard Scheibe und Jürgen Mittelstraß fortsetzen, bezieht sich auf einen zentralen Aspekt der allgemeinen Szientismuskrise unserer Tage. Wissenschaftstheoretische Rekonstruktionen der Wissenschaft waren ja durch Kuhn und andere in Verdacht geraten, einem rationalistischen Vorurteil aufzusitzen; gleichzeitig – gewissermaßen komplementär hierzu – setzten sie sich dem Vorwurf aus, die kontingente Wissenschaftswirklichkeit in Wahrheit nur zu beschreiben und durch das Verfahren angeblich rationaler Rekonstruktion unterderhand mit einem normativen Verbindlichkeitscharakter zu versehen.[16] Andererseits war gegen die begründende, konstruktive Wissenschaftstheorie vorgebracht worden, sie betreibe »*metascience of science fiction*«[17] und hänge dem selber irrationalen Modell philosophischer Letztbegründung an.[18] So wird deutlich, daß die Sicherung wissenschaftlicher Rationalität mit wissenschaftstheoretischen Mitteln wesentlich von dem

Gelingen des Versuchs abhängt, Rekonstruktion und Begründung in ein angemessenes Verhältnis zueinander zu bringen. – Die Überlegungen von Otfried Höffe und Oswald Schwemmer gehen aus von der Frage, die implizit schon Max Weber gestellt hatte: Wie läßt sich unter Bedingungen einer Kultur, in der Zweckrationalität zum Paradigma von Rationalität überhaupt wurde, eine über bloße Zweckrationalität hinausreichende Handlungsrationalität rational begründen und sichern? Die »Rationalitätslücke« der Wissenschaftstheorie ist in praktischen Kontexten eine normative Begründungslücke, denn nach der abendländischen Rationalisierung, die Max Weber als kulturelle Implementierung von Zweckrationalität beschrieben hatte, scheinen ja allgemeingültige normative Orientierungen unerreichbar geworden zu sein. Der »Polytheismus« privater Zwecke und Werte[19] und die Idee praktischer Vernunft schließen sich gegenseitig aus; der Verteidigung dieser Idee sind beide Beiträge gewidmet. – Die Kontroverse zwischen Rüdiger Bubner und Jürgen Habermas schließlich entzündet sich an der Frage, ob es vor dem Hintergrund des Zusammenhangs von Rationalität und Rationalitätsgeschichte möglich ist, allgemeine und universell anwendbare Kriterien für die Rationalität oder Irrationalität historischer Lebensformen anzugeben oder nicht; die Problematik der Historizität der Vernunft selber[20] wird hier in anderem Kontext wieder aufgegriffen.

Alle Beiträge zeigen, daß der Rückweg, den das Thema »Rationalität« zur Philosophie zurückgelegt hat, nicht nur ein Umweg war; was ihm hier begegnete, dürfte in Zukunft ausschließen, daß Theorie der Rationalität wieder als Philosophie der »reinen« Vernunft auftritt. Auch für Philosophen gibt es anderswo viel zu lernen; wahrscheinlich ist ohnehin jedes ihrer interessanten Themen inzwischen ein interdisziplinäres Projekt.

Anmerkungen

1 Vgl. Richard Rorty, *The Linguistic Turn*. Recent Essays in Philosophical Method, Chicago/London 1967; Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt/M. 1976; Herbert Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*. Fragen einer Logik der Philosophie, Frankfurt/M. 1977.

2 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, Frankfurt/M. 1981, S. 16.

3 Vgl. Max Weber, »Soziologische Grundbegriffe«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (hrsg. von J. Winckelmann), Tübingen 1973[4], S. 541 ff.; dazu auch die Interpretationen von Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Studien zu Max Weber, Frankfurt/Main 1980.
4 Zur Einführung vgl. Otfried Höffe, »Rationalität, Dezision oder praktische Vernunft«, in: ders., *Ethik und Politik*, Frankfurt/M. 1979, S. 334 ff.
5 Vgl. W. Schluchter, a.a.O., insbes. S. 9 ff.
6 Vgl. z. B. B. R. Wilson (Hg.), *Rationality*, Oxford 1970.
7 Zur Diskussion über die rationale Handlungserklärung vgl. Wolfgang Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Berlin/Heidelberg/New York 1969 ff., Band I, Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, S. 379 ff.; Oswald Schwemmer, *Theorie der rationalen Erklärung*. Zu den methodischen Grundlagen der Kulturwissenschaften, München 1976.
8 Vgl. vor allem Jonathan Bennett, *Rationalität*. Versuch einer Analyse, Frankfurt/M. 1967.
9 J. Habermas, a.a.O., S. 7.
10 Vgl. W. Stegmüller, a.a.O., Band II, S. 178 und pass. S. 178 ff.
11 Vgl. *Wissenschaftliche Weltauffassung*. Der Wiener Kreis, Wien 1929.
12 Vgl. Paul K. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt/M. 1976; ders., *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/M. 1979, insbes. S. 20 f.
13 Vgl. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweiter Band, Kap. 22.
14 Vgl. Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M. 1983, S. 174 ff.
15 Vgl. Hans Peter Duerr, *Versuchungen*. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends, I/II, Frankfurt/M. 1980/1981.
16 Vgl. Janich/Kambartel/Mittelstraß (Hg.), *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*, Frankfurt/M. 1974, insbes. S. 22 ff.
17 Vgl. W. Stegmüller, a.a.O., Band IV, insbes. S. 8 ff. und S. 26 f.
18 Vgl. hierzu Hans Albert, vor allem: *Traktat über kritische Vernunft*, Vorwort zur dritten Auflage, Tübingen 1975, S. XII ff.
19 Vgl. M. Weber, »Wissenschaft als Beruf«, a.a.O., S. 603 ff.
20 Vgl. Hans Poser (Hg.), *Wandel des Vernunftbegriffs*, Freiburg/München 1981.

Karl-Otto Apel
Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen

Programmatische Vorüberlegungen: Theorie der Rationalitätstypen als mögliche Antwort der Philosophie auf die Herausforderung eines neuen Irrationalismus

Vieles spricht dafür, daß die *Rationalität* zur Zeit einer tiefgreifenden Infragestellung ausgesetzt ist. Dabei handelt es sich – wenn ich recht sehe – nicht nur um eine wieder einmal fällige Anerkennung des *Irrationalen* als eines philosophischen Grenzproblems. Eher handelt es sich um die Infragestellung sogar noch jener Grundeinstellung abendländischer Rationalität und Rationalisierung, die – zuerst in der griechischen Mathematik[1] – das (Grenz-) Problem des Irrationalen überhaupt als solches entdecken konnte.

Aus dem Geiste dieser Entdeckung ist ja in der Tat in der abendländischen Neuzeit – seit Nicolaus Cusanus – das *Unendliche* – Gott, die Welt und die menschliche Seele – als das niemals ›präzise‹ lösbare Grenzproblem der philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt worden. Und noch Kants Begrenzung der Vernunfterkenntnis durch den Begriff des ›Dinges an sich‹ wurde, in Anknüpfung an die mathematische Problematik des Irrationalen, zugleich als Bestimmung der eigentlichen Aufgabe und Leistung der Vernunft aufgefaßt: Das Irrationale nämlich als das absolut Wirkliche wurde von den Kantnachfolgern entweder als anzuerkennendes Restproblem einer nie ganz aufzulösenden Aufgabe der *ratio* verstanden – so zuerst bei Salomon Maimon, sodann bei Schopenhauer, den Neukantianern und noch bei Nicolai Hartmann –; oder es wurde, vermöge der Unterscheidung von ›Verstand‹ und ›Vernunft‹, sowohl anerkannt als auch spekulativ-dialektisch in die philosophische Vernunft ›aufgehoben‹ – so im deutschen Idealismus.[2]

Die gegenwärtige Infragestellung der Rationalität erschöpft sich

indessen nicht mehr darin, vom Irrationalen als dem Grenzproblem der philosophisch-wissenschaftlichen Erkenntnis fasziniert oder beunruhigt zu sein. Sie scheint das Irrationale – die ›eigentlichen Lebensprobleme‹: das ›Kontingente‹ des Leides, des Todes, aber auch des Glücks, oder: das ›Inkommensurable‹ der menschlichen Lebensformen und, in ihrem Kontext, sogar der wissenschaftlichen Theorien, oder: das nicht weiter Begründbare oder Legitimierbare des ›Willens zur Macht‹ der menschlichen Selbstbehauptungssysteme, oder schließlich: das Unverfügbare des ›Seinsgeschicks‹ – neu zu entdecken als etwas, das die abendländische Rationalität und ihren Fortschrittsprozeß als existentiell sinnlos oder als verhängnisvolle Fehlentwicklung der Lebens- oder Seinsgeschichte desavouiert. Ich denke hier einerseits an Tendenzen der Selbstaufhebung oder Selbstverabschiedung innerhalb der Philosophie und sogar der Wissenschaftstheorie, zum anderen an damit intern zusammenhängende Tendenzen der Ausspielung des »Zaubers« nichtabendländischer, insbesondere archaischer Lebensformen gegen die mit der abendländischen Rationalität verknüpften Wahrnehmungs-, Gefühls- und Erlebnisrestriktionen.

So gibt es seit längerem im angelsächsischen Kulturbereich einen Zusammenhang zwischen der zumeist relativistischen Rezeption Wittgensteins – der ›therapeutischen‹ Selbstaufhebung des universalistischen Geltungsanspruchs philosophischer Rede zugunsten des funktionierenden Sprachgebrauchs kontingenter ›Lebensformen‹ – und der Relativierung europäischer Rationalitätsnormen durch die jüngeren Vertreter der Kulturanthropologie. Diese möchten damit offenbar den Eurozentrismus des Kolonialzeitalters korrigieren.[3] Extreme Konsequenzen solcher Relativierung abendländischer Rationalität begegnen uns in Feyerabends anarchistischer Auflösung der kritischen Rationalität der Popperschen Wissenschaftstheorie und in der gleichzeitigen Rehabilitierung magischer Praktiken wie Hexenorakel und Regenzauber durch ethnologische Feldforscher, die als ›Lehranalyse‹ die schamanistische Initiation hinter sich bringen.[4]

Neuerdings scheint diese relativistische Rezeption Wittgensteins vielerorts noch durch eine aktuelle Rezeption des späten Heidegger überlagert und verstärkt zu werden.[5] Es geht dann nicht mehr nur um Befreiung der Phantasie durch Relativierung abendländischer Rationalitätsnormen. Vielmehr legt Heideggers späte Philo-

sophie des ›Gestells‹ es nahe, die Rationalität der abendländischen Metaphysik von Anfang an als verhängnisvolle Verwicklung in den Denkzwang des technischen Verfügbarmachens der Welt und, von der Welt her, auch des menschlichen Subjekts zu deuten. Die abendländische Rationalität – die Rationalität zunächst des »Vorstellens« der Gegenstände, schließlich des Berechnens und »Bestellens« unanschaulicher Welt-»Bestände«[6] – erscheint dann als mögliche Ursache der gegenwärtigen Menschheitskrise: der anscheinend unausweichlichen ›Sachzwänge‹ des fortschreitenden Industrialisierungsprozesses und der darin implizierten Manipulation der menschlichen Aktivitäten im Sinne eines nuklearen Wettrüstens und einer drohenden Zerstörung der menschlichen Ökosphäre.

Es muß betont werden, daß solche Visionen in der Gegenwart – zumal in nichtdeutscher Distanzperspektive – weitgehend zu konvergieren scheinen mit Denkergebnissen der ›kritischen Theorie‹ unorthodoxer Neomarxisten: so vor allem mit Herbert Marcuses Kritik am »eindimensionalen Menschen« der westlichen *und* östlichen Industriegesellschaft[7], aber auch mit Adornos und Horkheimers Kritik an der »instrumentellen Vernunft« im Rahmen einer Rekonstruktion der »Dialektik der Aufklärung«.[8]

Freilich konzentriert sich hier die kritische Rekonstruktionsperspektive – ähnlich wie bei Max Weber – auf den *Rationalisierungsprozeß im Bereich der Gesellschaft des neuzeitlichen Kapitalismus*; und sie stellt, selbst in Adornos Rede vom umfassenden »Verblendungszusammenhang« der Gegenwart, nicht die Vernunft selbst in Frage, sondern erfolgt noch immer in ihrem Namen, wenngleich kein normatives Fundament der Kritik mehr aufgezeigt wird.

Doch auch Heidegger verteidigt seine Infragestellung der ›Vernunft‹ gegen den Vorwurf des ›Irrationalismus‹. Er bemerkt: »Gegen die ›Logik‹ denken, das bedeutet nicht, für das Unlogische eine Lanze brechen, sondern heißt nur: dem Logos und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen nachdenken ... statt dessen könnte man mit größerem Recht sagen: der Irrationalismus als Absage an die *ratio* herrscht unerkannt und unbestritten in der Verteidigung der ›Logik‹, die da glaubt, einer Besinnung auf den λόγος und auf das in ihm gründende Wesen der Ratio ausweichen zu können.«[9] Wenn aber dies das Anliegen der Infragestellung der abendländischen Rationalität ist, sollte man

dann nicht annehmen, daß ein verschwiegener Maßstab der kritischen Vernunft schon im Spiele sein muß, ja daß die ältere Unterscheidung Kants bzw. des deutschen Idealismus zwischen ›Verstand‹ und ›Vernunft‹ immer noch strategisch plausibler ist als der Versuch, die abendländische ›Vernunft‹ insgesamt in Frage zu stellen durch ein ›Denken‹ (so Heidegger), das als Kriterium seiner Strenge nur noch die ›Hörigkeit‹ als ›Zugehörigkeit‹ zum Seinsgeschick zu benennen vermag?

Angesichts der angedeuteten Radikalität und Vieldeutigkeit der gegenwärtigen Infragestellung der abendländischen Rationalität scheint mir zunächst einmal der Versuch unerläßlich, den *Begriff der Rationalität* genauer zu explizieren, als dies bislang geschehen ist. Dabei kann man durchaus an die alte Tradition einer philosophischen *Selbstdifferenzierung der Vernunft* anknüpfen, die sich unter anderem in der Unterscheidung Kants und des deutschen Idealismus zwischen ›Verstand‹ und ›Vernunft‹ ausspricht. Diese Unterscheidung scheint mir vor allem insofern immer noch richtungsweisend zu sein, als sie auf einer doppelseitigen Einsicht in das Dilemma des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses beruht; erstens auf der Einsicht, daß die Fortschrittsfähigkeit der methodischen Erkenntnis der Wissenschaften – und man darf ergänzen: auch der instrumentellen Technik – die *gegenstandskonstitutive Abstraktion des Verstandes von der immer schon vorverstandenen Einheit und Ganzheit der Lebenswelt* voraussetzt; zweitens aber auch der dazu komplementären Einsicht, daß zumindest die philosophisch unreflektierte methodische Abstraktion als solche eine *Verfälschung der praktisch relevanten Wahrheit des Ganzen* darstellt.

Schon aufgrund dieser doppelseitigen – ›dialektischen‹ – Einsicht ergibt sich aus der Selbstdifferenzierung der Rationalität in ›Verstand‹ und ›Vernunft‹ die Möglichkeit einer doppelseitigen Strategie ihrer Selbstverteidigung gegen mögliche Formen von Rationalitätskritik: Zum einen kann die Vernunft, sozusagen im eigenen Interesse, solche Formen der Rationalitätskritik aufnehmen und in ihrer (partiellen) Berechtigung verständlich machen, die sich in Wahrheit gegen die *Verabsolutierung abstraktiver Formen der ›Verstandes‹-Rationalität* richten, zum anderen kann sie damit zugleich sich selbst als integrale Rationalitätsinstanz gegen die *Verabsolutierung der Kritik spezieller Rationalitätsformen* zur Geltung bringen. Denn im Vertrauen darauf, daß die berechtigte Kri-

tik der Rationalität selbst auf einer umfassenderen Form der Rationalität beruhen muß, kann sie diese Kritik von vornherein als möglichen Beitrag zur Selbstdifferenzierung der Vernunft auffassen und auswerten.

Mit dieser Explikation der traditionellen Unterscheidung von ›abstraktem Verstand‹ und ›integrativer Vernunft‹ ist nun freilich noch keine Antwort gefunden auf die Frage nach den möglichen *Dimensionen einer abstraktiven Differenzierung der Rationalität.* Hier bietet zwar die Philosophiegeschichte seit Platon und Aristoteles eine Fülle von begrifflichen Ansatzpunkten an – wie etwa in der Unterscheidung von νοῦς und διανοία, von τέχνη, ἐπιστήμη und φρόνησις –; doch die Konzeption einer *autonomen vernunfttheoretischen Systematik* findet sich erst in Kants ›Architektonik‹ der Vernunft-›Vermögen‹, welche die Grundlage seiner drei Kritiken bildet. Hegel überbietet dann diese autonome – ›transzendentale‹ – Systematik der *Vernunftvermögen* vor allem durch Aufhebung der von Kant gesetzten Grenze zwischen endlicher Vernunft und unendlicher Wirklichkeit. In seiner Gleichsetzung des ›Vernünftigen‹ und des ›Wirklichen‹ – bzw. in der Lehre von der ›List der Vernunft‹ – erhebt er den Anspruch, auch noch jenen Bereich möglichen Scheiterns der menschlichen Vernunft, der in der stoisch-christlichen Tradition durch die ›Vorsehung‹ – bei Adam Smith dann bereits durch die (ökonomische) *Systemrationalität* der »invisible hand« – repräsentiert war, in die Zuständigkeit der dialektischen Vernunft, zumindest im Sinne ihres theoretischen *ex post*-Begreifens, ›aufzuheben‹.

Insofern kann man im Rückblick auf Kant und Hegel von zwei verschiedenen Strategien einer möglichen Selbstbehauptung der Vernunft gegen die Infragestellung der Rationalität sprechen: Im Sinne Hegels wäre das in der Gegenwart neu entdeckte ›Irrationale‹ – z. B. das ›Kontingente‹ im Sinne der heute wieder postulierten ›Kontingenzbewältigung‹ durch Religion nach der Aufklärung[10] – selbst noch in die spekulative Vernunft ›aufzuheben‹. Für Kant dagegen ist es das von der Vernunft als ihr Grenzproblem Anzuerkennende. Auch durch diese letztere Bestimmung wird jedoch eine negative Aufhebung der Rationalität durch eine argumentative Parteinahme für das Irrationale ausgeschlossen. Denn die argumentative Kritik der Rationalität kann ebenso wie die Selbstbegrenzung und Selbstdifferenzierung der Vernunft nur Sache der Vernunft selber sein.

Im folgenden soll es nun um den Versuch gehen, die traditionellen Ansätze einer philosophischen *Selbstdifferenzierung der Vernunft* gleichsam auszubauen zu einer philosophischen *Theorie der Rationalitätstypen*, welche die gegenwärtige Rationalitätskritik gewissermaßen auffangen könnte.[11] Ein solches Unternehmen kann in seinem Anspruch und in seinem Ansatz am ehesten an Kants *transzendentale Systematik der Vernunftvermögen* des Menschen anknüpfen. Freilich müßte eine philosophische Theorie der Rationalitätstypen, welche die gegenwärtige Rationalitätskritik heuristisch auswerten möchte, in zweifacher Hinsicht über die Kantische Vermögens-Theorie hinausgehen bzw. im Sinne einer *transformierten Transzendentalphilosophie* von ihr abweichen:

1. Zunächst einmal sollte sie – in Ausnutzung der Hegelschen Kantkritik[12] im Sinne einer Radikalisierung der *transzendentalen Reflexion* – von vornherein die Frage nach ihrer *rationalen Selbstbegründung* stellen; d. h. in unserem Problemzusammenhang: die *Frage nach dem Rationalitätstyp, den die philosophische Rationalitätstheorie selbst bei ihrem Unternehmen in Anspruch nehmen muß.*

2. Sodann sollte die Theorie der Rationalitätstypen bei den *begrifflichen Voraussetzungen der gegenwärtigen Rationalitätsdiskussion* – und in diesem Zusammenhang gerade auch bei den begrifflichen Voraussetzungen der Rationalitätskritiker – ansetzen.

Beide Forderungen lassen sich meines Erachtens im Rahmen einer *transzendentalen Pragmatik des argumentativen Diskurses*, den die philosophische Rationalitätstheorie selbst in Anspruch nehmen muß – und nur in diesem theoretischen Rahmen – erfüllen.

In der ersten Forderung geht es um eine Theorie, die als *transzendental-philosophische* von allen *empirischen* Theorien im weitesten Sinne dadurch unterschieden ist, daß sie *reflexiv* von ihrer eigenen Rationalität muß Rechenschaft geben können. Das besagt unter anderem, daß sie ihre durchaus möglichen und einzuplanenden Selbstkorrekturen zumindest nicht nur anhand *empirischer Evidenz-Kriterien* vornehmen muß, sondern immer auch anhand einer sinnvollerweise nicht bestreitbaren *reflexiven Gewißheitsvoraussetzung*. Diese liegt zunächst darin, daß sie, als potentielle Rationalitäts-Theorie, selbst eine kriteriell relevante Form der Ra-

tionalität muß voraussetzen können. Als typologische Rekonstruktion und als begrenzende Kritik der menschlichen Rationalitätsformen muß sie in jedem Fall die eigene Rationalität gleichsam *einholen* und *legitimieren* können, weil sonst die, wie immer kritische, Diskussion der Rationalität von vornherein ihren Sinn verlieren würde.

Dies scheint mir eine *sinnkritisch* eingeschränkte und insofern *transzendentalpragmatische* Rekonstruktion der Hegelschen Forderung zu sein, daß der Philosoph sich die Wahrheit zutrauen muß: Er muß, um ›anfangen‹ zu können, nicht ein inhaltlich ›absolutes Wissen‹ antizipieren, aber er muß doch zumindest die *rationale Wahrheits-Kompetenz* – im Sinne der möglichen Auffindung und Formulierung intersubjektiv verständlicher und konsensfähiger Propositionen über das Diskussionsthema – im Prinzip in Anspruch nehmen. Darin liegt, wie hier nur vorgreifend bemerkt sei, eine prinzipielle Einschränkung nicht nur der diskursiv sinnvollen Skepsis, sondern auch des diskursiv sinnvollen *Fallibilismus*-Prinzips: genau diejenige Einschränkung, welche dieses Prinzip vor der Selbstaufhebung bewahrt[13]. Das Fallibilismus-Prinzip wird gerade dadurch zum regulativen Prinzip nicht nur aller empirischen Theoriebildung (im Sinne von Ch. S. Peirce[14]), sondern darüber hinaus auch einer möglichen *Selbst-Korrektur* der philosophisch-rationalen Rekonstruktion von Rationalität: eines Unternehmens also, das sich die fallibilistisch orientierte Selbstrekonstruktion unter den Bedingungen einer möglichen Korrektur *durch sich selbst*, d. h. aufgrund einer nicht sinnvoll bezweifelbaren rationalen Kompetenz, zur Aufgabe setzt.

Es ist meines Erachtens nicht erforderlich, am Beginn einer philosophischen Theorie der möglichen Rationalitätstypen den Rationalitätstypus der philosophischen Theorie vollständig zu explizieren. Vielmehr legt das angedeutete *Selbsteinholungspostulat* es nahe, daß eine ohnehin immer schon *re-konstruktive* und insofern potentiell *selbst-reflexive* Rationalitätstheorie am Ende ihres methodisch vorzusehenden Weges unter der Voraussetzung des bis dahin zurückgelegten Weges sich selbst am angemessensten explizieren kann. Gleichwohl müssen wir am Beginn des Unternehmens der Rekonstruktion die Bestimmungen der *philosophischen Rationalität* insoweit explizieren, als sie die methodologischen Bedingungen der Möglichkeit der philosophischen Rekonstruktion von Rationalitätstypen festlegen. Es geht dabei um zwei zu-

sammengehörige Rationalitätsmerkmale: 1. *transzendentale Reflexivität*, 2. *Gebundenheit an die Sprachspiel-Regeln (einschließlich der notwendigen Präsuppositionen) des argumentativen Diskurses*. Beide Bestimmungen zusammengenommen definieren die Rationalität einer transformierten Transzendentalphilosophie im Sinne einer *transzendentalen Sprachpragmatik*.

Ein verbreitetes Vorurteil – das aus der *vor-sprachpragmatischen* (›*semantizistischen*‹) Phase der sprachanalytischen Philosophie stammt – geht freilich dahin, daß die *transzendentale Reflexion* ein Merkmal des *bewußtseinstheoretischen* Paradigmas der Ersten Philosophie (von Descartes bis Husserl) darstelle und mit dem neuen Paradigma der Philosophie nach dem »linguistic turn« nicht vereinbar sei. Entweder – so wird oft argumentiert – berufe man sich transzendentalreflexiv auf vorsprachliche und *präkommunikative Prinzipien-Evidenz* bezüglich des *ego cogito* bzw. des transzendentalen Bewußtseins; dann »hintergehe« man den *öffentlichen Diskurs* und damit auch die Notwendigkeit einer Explikation von Sinn und Wahrheit in Begriffen möglicher diskursiver Konsensbildung. Oder man orientiere sich am öffentlichen Sprachgebrauch im Rahmen eines argumentativen Diskurses: dann könne man sich nicht mehr auf reflexive Evidenz als apriorische Gewißheit berufen. Diese Vormeinung wird jedoch durch den – freilich auch in der Sprachpragmatik noch kaum anerkannten – Umstand widerlegt, daß – seit Austins Entdeckung der ›Performativa‹ – die Möglichkeit einer selbstreflexiven *und* sprachlich-öffentlichen Besinnung auf universale Geltungsansprüche des Denkens als des Argumentierens erwiesen ist – z. B. in Sätzen wie »Ich behaupte hiermit (als *wahr*), daß p« oder »Ich versichere hiermit (*aufrichtig*), daß ich p für wahr halte« oder »Ich fordere hiermit (unter Berufung auf das *Recht*), daß p verwirklicht wird«. Der semantische und pragmatische Sinn der hier *performativ* ausgedrückten Geltungsansprüche kann dann – wie die hier vorgelegten Sätze zeigen – auf der Reflexionsstufe philosophischer »All-Sätze« auch *propositional* als der Sinn notwendiger Geltungsansprüche menschlicher Rede ausgesagt werden. Genau dies ist meines Erachtens der transzendentalpragmatische Sinn der bereits von Theodor Litt behaupteten reflexiven »Selbstaufstufung der Sprache«[15].

Es erweist sich hier also die Möglichkeit einer weder *empirisch-psychologischen* noch *mentalistisch-transzendentalen* (im Sinne

Husserls »methodisch solipsistischen«), sondern im *öffentlichen Diskurs* auf den eigenen universalen Geltungsanspruch bezogenen *Reflexivität* von philosophischen Argumenten. Diese Reflexivität hat *metatheoretischen* Status in dem unüblichen Sinn, daß sie gerade nicht wie eine ›Metatheorie‹ im Sinne der *analytischen Metalogik und Metamathematik* im Rahmen einer prinzipiell unbegrenzten Hierarchie von Sprach- und Theorieebenen ihren Ort haben kann.[16] Sie muß vielmehr von vornherein im Sinne der angedeuteten ›Selbstaufstufung der Sprache‹ und der Theoriebildung auf das Ziel der *reflexiven Selbsteinholung* bezogen sein.

In dieser Präzisierung des Merkmals der *Reflexivität* drückt sich einmal die – durch Hegels Kantkritik hindurch vermittelte – Anknüpfung an den Rationalitätsbegriff der *transzendentalen Reflexion*[17] aus; zum anderen liegt darin auch bereits ein Hinweis auf den *fundamentalsten Unterschied der überhaupt möglichen Rationalitätstypen*: Es geht hier um den Unterschied zwischen der *formal-logischen und mathematischen Rationalität* einerseits und der *(transzendental-)philosophischen Rationalität* andererseits: Die erstere bemißt sich (unter anderem) an der – metatheoretisch festzustellenden – *syntaktisch-semantischen Widerspruchsfreiheit* in einem formalisierbaren und axiomatisierbaren System propositionaler Sätze; die letztere dagegen an der – durch reflexive Selbsteinholung festzustellenden – *pragmatischen Widerspruchsfreiheit* von *Sprechakten* bzw. von *performativ-propositionalen Sätzen*, welche die ›Doppelstruktur‹ von Sprechakten explizit machen.[18]

Beispiele für *pragmatisch inkonsistente Sätze* im letzteren Sinne, die als Kriterien der verfehlten reflexiven Selbsteinholung von Argumenten und ganzen »philosophischen Theorien« dienen könnten, wären z. B. die folgenden Behauptungen:

(1) »Ich behaupte hiermit, daß ich nicht existiere.«

(2) »Ich behaupte hiermit, daß ich keinen *Sinn-Anspruch* habe.«

(3) »Ich behaupte hiermit, daß ich keinen *Wahrheits-Anspruch* habe.«
(»Es kann keine Wahrheit geben« bzw. »Auch das Fallibilismusprinzip ist fallibel«)

(4) »Ich behaupte hiermit, daß ich keinen *Wahrhaftigkeits-Anspruch* habe.« (»Ich lüge jetzt« bzw. »Ich lüge immer« bzw. »Alle Menschen lügen«)

(5) »Ich behaupte hiermit als wahr (stelle als Argumentierender

performativ an jedes denkbare Mitglied einer unbegrenzten Gemeinschaft prinzipiell gleichberechtigter Diskussionspartner das Ansinnen auf unparteiische, durch unbeschränkte Verwendung von Argumenten, und nur von Argumenten, zu stützende Überprüfung der Konsensfähigkeit der These), daß ich als Argumentierender nicht verpflichtet bin, prinzipiell die Gleichberechtigung meiner Diskussionspartner und die unbeschränkte Zulässigkeit ihrer Argumente im Rahmen einer prinzipiell unbeschränkten Argumentationsgemeinschaft anzuerkennen und unter diesen Bedingungen die mögliche Konsensfähigkeit meiner Argumente der Überprüfung auszusetzen.«
(›Das Vorbringen wahrheitsfähiger Argumente hat nichts mit der Anerkennung moralischer Kommunikationsnormen zu tun‹ bzw. ›Das Denken mit Gültigkeitsanspruch setzt keine Moral voraus‹).

Die angeführten – durchaus vermehrbaren und vor allem verlängerbaren – Beispiele für *pragmatisch inkonsistente* Sätze sind zugleich Hinweise auf unbestreitbar *gewisse* Sätze. Insofern bezeugen sie, daß es nicht nur *notwendige Bedingungen der Möglichkeit* des Argumentierens gibt, sondern daß wir – durch philosophische Reflexion auf die *pragmatischen Präsuppositionen* des Argumentierens – auch einiges über diese Bedingungen *a priori wissen* können.[19] Mit anderen Worten: Es gibt nicht-analytische, spezifisch-philosophische Sätze, *die man nicht verstehen kann, ohne zu wissen, daß sie wahr sind* (was natürlich dem – auch heute noch für alle Empiristen, und nicht nur für sie, als *a priori* gewiß fungierenden – Satz 4.024 in Wittgensteins *Tractatus* widerspricht!).

Es sind dies genau diejenigen Sätze über notwendige *Präsuppositionen des Argumentierens,* die man *als Argumentierender nicht ohne pragmatischen Selbstwiderspruch bestreiten und eben deshalb nicht ohne logischen Zirkel* (petitio principii) *(formal-)logisch begründen kann.*[20] Die Unmöglichkeit einer zirkelfreien logischen Begründung (aus etwas anderem) zeigt also bei diesen Sätzen nicht eine Aporie im Begründungsproblem an, sondern eine notwendige Folge des Umstandes, daß die Sätze als einsehbar notwendige Präsuppositionen allen logischen Begründens *a priori gewiß* sind. Insofern sind diese Sätze zwar nicht *(formal-)logisch,* aber doch *transzendental-reflexiv letztbegründet.*

Diese Pointe nicht zu verstehen und statt dessen eine *Begrün-*

dung aus etwas anderem zu fordern (welche natürlich in das zuletzt von Hans Albert formulierte ›Trilemma‹ führt[21]) oder aber die unmögliche *(formal-)logische Letztbegründung* durch eine *Letztentscheidung* (bzw. einen ›act of faith‹) ersetzen zu wollen[22] – diese heute üblichen Stellungnahmen zeigen meines Erachtens, daß man den fundamentalen Unterschied zwischen der *(formal-) logischen* (und mathematischen) und der *(transzendentalreflexiven) philosophischen Rationalität* zur Zeit noch nicht versteht. Verständlich wird dieser Umstand seinerseits aus der – schon mit der Apodeiktik des Aristoteles einsetzenden und in der modernen mathematischen Logik kulminierenden – einseitigen (unreflektiert abstraktiven) Orientierung der Argumentationstheorie – und insbesondere der Begründungstheorie – an der propositionalen ›Darstellungs‹-Funktion der Sprache; d. h. an der Objektivierung wahrheitsfähiger Sätze und ihrer ›beweis‹-konstitutiven Relationen unter Abstraktion von den *performativ-selbstreflexiven Kommunikationsakten*, durch die die *Geltungsansprüche* vorgetragen werden. Auf diese Weise wird das für philosophische (transzendentalreflexive) Letztbegründung (Vergewisserung) der unbestreitbaren Geltungsansprüche entscheidende Kriterium der pragmatischen Konsistenz bzw. *Inkonsistenz* der Argumentationsakte unsichtbar gemacht.

Als extreme Konsequenzen dieser »abstractive fallacy«[23] können etwa die folgenden, durchaus repräsentativen Lehrmeinungen über das Verhältnis von Sprache und philosophischer Rationalität gelten:

– die schon erwähnte Überzeugung von der Unmöglichkeit der *philosophischen* Letztbegründung, die bei den Popperianern sogar zum Vorschlag der Ersetzung des ›Begründungsdenkens‹ durch kritische Überprüfung von Hypothesen geführt hat;

– die von Bühler, Carnap und Popper vertretene Meinung, daß von den drei Hauptfunktionen der Sprache – *Darstellungs-, Ausdrucks-* und *Appell*-Funktion – nur die erstgenannte die *menschliche* Sprache (und insofern den ›Logos‹) auszeichnet, während die beiden anderen (die angeblich als ›symptom‹- und ›signal‹-gebundene Funktionen nicht ›symbolisch‹ und insofern nicht semantisch, sondern nur pragmatisch relevant sind) den Menschen und den Tieren gemeinsam seien[24];

– die von Tarski geäußerte Überzeugung, daß die natürliche Sprache (die in der Tat *pragmatisch selbstrückbezüglich* funktioniert

und aufgrund dieser *performativen Reflexivität* auch *semantisch-implizit selbstrückbezügliche Propositionen* – wie z. B. Sätze mit *universalem* Geltungsanspruch – möglich macht) ein »inkonsistentes semantisches System« darstelle und daher für die philosophische Argumentation (z. B. für die Explikation des Begriffs der Wahrheit) ungeeignet sei.[25]

Gemeinsam ist diesen und ähnlichen paradigmatischen Überzeugungen, daß sie gerade diejenige Struktureigenschaft der natürlichen Sprache, welche die transzendentalpragmatische Selbstvergewisserung und Rekonstruktion der philosophischen Rationalität ermöglicht, im Rahmen der sprachanalytischen Philosophie bislang unsichtbar und damit unzugänglich gemacht haben.

Es ist nun nicht schwer zu erkennen, daß die Blockierung oder sogar Tabuisierung der *Selbstreflexivität der philosophischen Rationalität* – insbesondere: die Verdeckung des entscheidenden philosophischen Rationalitätskriteriums der *pragmatischen Konsistenz von Argumenten* – der pauschalen Rationalitätskritik entgegenkommt. In der Tat liegt ja all denen, die heute die abendländische Rationalität insgesamt in Frage stellen, nichts ferner, als sich auf den Umstand zu besinnen, daß sie *after all* am Sprachspiel der philosophischen Argumentation teilnehmen und nicht umhinkönnen, die *universalen Geltungsansprüche philosophischer Rationalität* implizit (und d. h. als selbstverständlich) in Anspruch zu nehmen.

Diejenigen, die von der analytischen Philosophie herkommen, werden allenfalls besorgt sein, sich nicht bei einem (formal-)logischen Widerspruch ertappen zu lassen; dagegen haben sie nach meiner Erfahrung wenig Skrupel, zu behaupten, daß sie als Vertreter einer philosophischen Position keinen a priori universalen Wahrheitsanspruch haben (sondern etwa nur einen ›typentheoretisch‹ begrenzten – obwohl doch die Typentheorie Russells auf *alle* Zeichen bezogen sein sollte – oder nur einen ›hypothetischen‹ – obwohl doch damit die Position vertreten werden soll, daß es *überhaupt* nur Hypothesen geben *kann*). Auch der späte Wittgenstein scheint mir das Problem der pragmatischen Konsistenz bzw. Inkonsistenz des Philosophen kaum zu bemerken – so, wenn er philosophische *Einsichten über* den *Sprachgebrauch überhaupt* glaubt in Anspruch nehmen zu können, ohne über die Voraussetzung der beschreibbaren »Familienähnlichkeit« des faktischen

Sprachgebrauchs hinauszugehen, oder aber: wenn er die Selbsttherapie der philosophischen Krankheit ohne die Voraussetzung universaler Einsichten glaubt betreiben zu können. Heidegger und seine Schüler übersehen, oder ignorieren eher willentlich, den Umstand, daß zur ›Vorstruktur des In-der-Welt-Seins‹ für den Philosophen nicht nur die ›Faktizität‹ des je schon geschichtlich-kontingentgeprägten ›Vorverständnisses‹ gehört, sondern auch ›immer schon‹ die Inanspruchnahme der *rationalen Kompetenz*, d. h. der Fähigkeit, eben die ›Faktizität‹ und insofern die ›Geworfenheit‹, ›Geschichtlichkeit‹, Seinszugehörigkeit des Verstehens usw. in allgemeingültigen Sätzen auf den Begriff zu bringen. Insofern wird von Heidegger und seinen Schülern die ›Seinsvergessenheit‹ der traditionellen Metaphysik um den Preis der ›Logosvergessenheit‹ überwunden.

Insgesamt wird heute sowohl von seiten der ›analytischen‹ wie auch von seiten der ›hermeneutischen‹ Philosophie eine Mentalität gestützt, welche die *reflexive Offenlegung argumentativer Geltungsansprüche* und insofern die *Beachtung des Rationalitätskriteriums der pragmatischen Konsistenz* eher verpönt als fordert. Im französischen ›Poststrukturalismus‹ vollends scheint die Ignorierung der Geltungsansprüche des argumentierenden – z. B. Kultur- und Zeitkritik betreibenden – ›Subjekts‹ geradezu die Pointe der geforderten ›Dezentrierung des Subjekts‹ – d. h. der Überwindung der Selbstüberschätzung des Subjekts im abendländischen ›Humanismus‹ – auszumachen.

Im Lichte einer Transzendentalpragmatik des Diskurses ist natürlich auch der berechtigte Kern solcher Forderungen, und damit der Konvergenz der poststrukturalistischen, hermeneutischen und pragmatistischen Kritik der Transzendentalphilosophie, nicht zu übersehen. Er liegt in der Distanzierung jener cartesischen und noch Husserlschen Position, die sich durch Besinnung auf das ›Ich denke‹ aus allen sprachlichen Diskurs-Kontexten glaubt *herausreflektieren* zu können. Doch zu den philosophisch relevanten Diskurskontexten gehören eben nicht nur jene, die das Subjekt als Kreuzungspunkt geschichtlich-kontingenter und anonym-strukturaler Determinationen erscheinen lassen, sondern es gehört dazu auch der *Kontext des argumentativen Diskurses*, der das denkende und reflektierende Subjekt mit seinen Geltungsansprüchen in die unbegrenzte Argumentationsgemeinschaft integriert, welche von ihm erstlich und letztlich als transzendentales

Subjekt der einlösbaren Wahrheitsansprüche – also auch der Reflexionen auf kontingente Bedingtheiten – vorausgesetzt werden muß.

Doch vor dem Hintergrund der *Logos-Vergessenheit* der zeitgenössischen Philosophie können heutzutage jene scheinbar radikalen Infragestellungen bzw. Relativierungen der abendländischen Rationalität inszeniert werden, die sich von der Selbsteinholung ihrer Geltungsansprüche von vornherein für dispensiert halten und statt dessen den zureichenden Maßstab ihrer Kritik im *Anderen* der abendländischen Rationalität – in alternativen, insbesondere archaischen Lebensformen – oder sogar im *Irrationalen* selbst zu finden meinen.

Eine transzendentalpragmatisch orientierte, rekonstruktive Theorie der Rationalitätstypen wird nun solche Kritik an der abendländischen Rationalität keineswegs pauschal abweisen oder für irrelevant halten. Sie wird vielmehr von der heuristischen Vermutung ausgehen, daß die in Frage stehende Kritik – unter der stillschweigenden Voraussetzung der philosophischen Diskursrationalität, die nicht ausschließlich, aber doch primär im Abendland entwickelt wurde – berechtigterweise gegen die Verabsolutierung abstraktiv isolierter und insofern defizitärer Typen der Rationalität gerichtet sein könnte: so etwa gegen die Verabsolutierung der Rationalität des *gegenständlichen Vorstellens bzw. Verfügbarmachens* (der *Subjekt-Objekt-Relation* der Erkenntnis und herstellenden Technik), die – wie Heidegger wohl richtig gesehen hat – ihre Ursprünge schon in der griechischen Begründung der Philosophie und der Wissenschaft im Geiste der ›Theoria‹ gehabt haben dürfte; oder gegen die in der abendländischen Neuzeit einsetzende Freisetzung und Verabsolutierung der *technisch-instrumentellen* und der *strategischen Rationalität* auch im Bereich der menschlichen Interaktionsbeziehungen – bis hin zu der gegenwärtigen Blockierung der *ethischen Kommunikationsrationalität* durch die weithin vorherrschende Gleichsetzung von *Rationalität überhaupt* mit *instrumenteller ›Zweckrationalität‹* (Max Weber) bzw. mit *strategischer* Rationalität (von Machiavelli und Hobbes bis zur Fundierung der politischen Ethik und sogar der Kommunikations- und Bedeutungstheorie in der ökonomischen Spieltheorie der strategischen Interaktion).[26]

Unter der angedeuteten heuristischen Voraussetzung sollte meines Erachtens eine philosophische Rationalitätstheorie in der

Lage sein, die Motive der gegenwärtigen Infragestellung der abendländischen Rationalität aufzunehmen und sie in den Dienst einer kritischen Rekonstruktion des abendländischen ›Rationalisierungs‹- und ›Entzauberungsprozesses‹ (Max Weber) zu stellen – einer Rekonstruktion freilich, die, wie eingangs schon angedeutet, von vornherein die abstraktiven Entfremdungsformen der Rationalität ebenso wie die Formen ihrer berechtigten Kritik als Hinweise auf eine Typologie möglicher Rationalitätsformen in die reflexive Selbstdifferenzierung der Vernunft ›aufzuheben‹ versucht.[27]

Anmerkungen

1 Vgl. S. Rücker, Artikel »Irrational, das Irrationale, Irrationalismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1966, Sp. 583.

2 Ebd., Sp. 583 f.

3 Vgl. z. B. B. R. Wilson (Hg.), *Rationality*, Oxford 1970, ²1974; S. C. Brown (Hg.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Sussex 1979, Teil 3.

4 Vgl. P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1975; ders., *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/M. 1980; H. P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bände, Frankfurt/M. 1981.

5 Vgl. z. B. R. Rorty, *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt/M. 1981.

6 Vgl. M. Heidegger, »Die Frage nach der Technik«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.

7 H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin 1967.

8 M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, Neuauflage Frankfurt/M. 1971.

9 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit; mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 1947, S. 98 f.

10 Vgl. H. Lübbe, *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf/Wien 1980, S. 59 ff.

11 Für einen ersten Versuch in dieser Richtung vgl. K.-O. Apel, »Types of Rationality To-day: the Continuum of Reason between Science and Ethics«, in: Th. Geraets (Hg.), *Rationality To-day*, Ottawa 1979.

12 Vgl. insbesondere G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 63 ff.

13 Die Selbstaufhebung des Fallibilismusprinzips im Sinne der Selbstimmunisierung gegen mögliche Kritik demonstriert am besten H. Albert

in: *Transzendentale Träumereien*, Hamburg 1975, S. 122 f. Vgl. dazu W. Kuhlmann, »Reflexive Letztbegründung«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981).

14 Vgl. R. Heede, Artikel »Fallibilismus«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel/Stuttgart 1972, Sp. 894 f.

15 Vgl. Th. Litt, *Denken und Sein*, Stuttgart 1948; ferner: *Mensch und Welt: Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, München 1948, ²1961.

16 Vgl. z. B. W. Essler, *Analytische Philosophie*, Stuttgart 1972, Bd. 1, S. 156 ff. Dazu K.-O. Apel, »Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: J. Simon (Hg.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg/München 1974, S. 322 f.

17 Dazu H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*, Frankfurt/M. 1977.

18 Zur ›Doppelstruktur‹ der Sprechakte bzw. der expliziten Sätze vgl. J. Habermas, »Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz«, in: J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt/M. 1971; ders., »Wahrheitstheorien«, in: H. Fahrenbach (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Festschrift für W. Schulz, Pfullingen 1974; ders., »Was heißt Universalpragmatik?«, in: K.-O. Apel (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/M. 1976; sowie K.-O. Apel, »Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache«, in: H. Lützeler (Hg.), *Kulturwissenschaften*, Festschrift für W. Perpeet, Bonn 1980; und ders., »Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart«, in: H. Nagl-Docekal (Hg.), *Überlieferung und Aufgabe*, Festschrift für E. Heintel, Wien 1982.

19 Dies wäre unter anderem meine vorläufige Antwort auf die Arbeit von A. Berlich – »Elenktik des Diskurses: Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung«, in: W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt/M. 1982 –, die wohl die bislang verständnisvollste und scharfsinnigste Kritik des Programms transzendentalpragmatischer Letztbegründung darstellt.

20 Vgl. K.-O. Apel, »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, in: B. Kanitscheider (Hg.), *Sprache und Erkenntnis*, Festschrift für G. Frey, Innsbruck 1976, S. 70 ff.

21 Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, S. 13 ff.

22 Vgl. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern 1958, Bd. 2, S. 110 f.; W. Stegmüller, *Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis*, Heidelberg/New York ²1969, S. 168 f.

23 Vgl. K.-O. Apel, »Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik«, a.a.O.

24 Vgl. K.-O. Apel, »Zwei paradigmatische Antworten . . .«, a.a.O., und ders., »Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart«, a.a.O.
25 Dazu Y. Bar-Hillel, *Aspects of Language*, Jerusalem 1970, S. 278 ff., und K.-O. Apel, »Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik«, a.a.O., S. 324 f.
26 Hierzu K.-O. Apel, »Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?«, in: *Archivo di Filosofia*, Anno LI (1983).
27 Die Ausführung des hier skizzierten Programms erscheint separat im Suhrkamp Verlag unter dem Titel *Probleme einer philosophischen Rationalitätstheorie.*

Karl Acham

Über einige Rationalitätskonzeptionen in den Sozialwissenschaften

Der Begriff der Rationalität hat in den Sozialwissenschaften eine Vielzahl an Bedeutungen, wobei es auf den ersten Blick den Anschein hat, als ließen sich diese nicht genauer strukturieren. Je nach Interessenrichtung verbindet man mit dem Ausdruck ›Rationalität‹ Vorstellungen wie: Effektivität, Rentabilität, Kostenminimierung, maximaler Profit; optimale Entscheidung, Kalkulation, Voraussicht; effiziente Leitung und Organisation der Arbeit, des Unternehmens, der Volkswirtschaft; Wirtschaftswachstum, technischer Fortschritt; Optimierung der individuellen Leistung hinsichtlich des Systemziels; Optimierung des Systems zum Zwecke des Wohlergehens der Individuen, individuelle Wohlfahrt; soziale Wohlfahrt, Verteilungsgerechtigkeit; adäquates Verstehen von individuellen oder kollektiven Einstellungen und Verhaltensweisen, deren zutreffende kausale und teleologische Erklärung usw. Der Begriff der ›Rationalität‹ wird aber vor allem zum Bestandteil der öffentlichen Rhetorik und wird häufiger in impressiver und expressiver Funktion verwendet als in kognitiver. Immerhin lassen sich unschwer drei grundlegende Ebenen im vorhin durch Enumeration charakterisierten semantischen Feld dieses Begriffes nachweisen: die einer subjektiven oder Handlungs-Rationalität, einer objektiven oder System-Rationalität, einer rekonstruktionslogischen oder wissenschaftstheoretischen Rationalität.

Im Falle der *subjektiven* oder *Handlungs-Rationalität* steht die Geeignetheit (Angepaßtheit, Adäquatheit) der Mittel in Anbetracht vorgegebener Ziele von *Handlungen* zur Diskussion. Diese Form von Rationalität läßt es zu, zweckrationales und wertrationales Handeln voneinander zu unterscheiden, für welche Handlungsweisen auch die Unterscheidung von formaler und substantieller oder prozeduraler und materialer Rationalität üblich geworden ist.[1]

Im Falle der *objektiven* oder *System-Rationalität* steht die Adäquatheit oder Angepaßtheit von Zuständen oder Ereignissen innerhalb eines *statischen* oder eines *dynamischen Systems* (Prozes-

ses) in Betracht. Geht es bei der subjektiven Rationalität um die Beantwortung der Frage, wie sich in einem gegebenen (sozialen, ökonomischen, kulturellen, politischen) System die Individuen verhalten müssen, um die angestrebten Ziele zu erreichen, so sucht man bei der Beantwortung der Frage nach der objektiven Rationalität ausfindig zu machen, was die Rationalität dieses Systems selber ist und inwiefern sie sich mit der Rationalität jeweils anderer Systeme vergleichen läßt.[2]

Was schließlich die *rekonstruktionslogische* oder *wissenschaftstheoretische* Rationalität anlangt, so ist mit ihr die Adäquatheit der *Rekonstruktion* von Handlungen oder von gesellschaftlichen Systemen gemeint. In Betracht stehen dabei die verstehende und die erklärende Rekonstruktion statischer oder dynamischer Aspekte von Handlungen bzw. von Systemen.[3] Rekonstruktionslogische Rationalität wird dabei das eine Mal – im Anschluß an die Wortwahl Max Webers – schon bei Vorliegen eines »sinnadäquaten« Verstehens erblickt, das andere Mal erst bei Vorliegen eines »kausaladäquaten« Verstehens.[4]

Zu jedem erwähnten Typus von Rationalität: zum subjektiven, objektiven und rekonstruktionslogischen Typus, wäre vieles auszuführen. Einiges soll im folgenden zur Sprache kommen.

1. Über subjektive oder Handlungs-Rationalität

Bei der Erörterung von Fragen der subjektiven oder Handlungs-Rationalität vollzieht sich im allgemeinen eine Einengung der beiden Aspekte dieses Rationalitätstypus: des substantiellen und des prozeduralen, auf den Aspekt der prozeduralen oder Zweck-Rationalität. *Zweckrationales Handeln* oder instrumental-rationales Handeln ist dadurch charakterisiert, daß bezüglich vorgegebener Zielsetzungen die effektivsten oder zweckmäßigsten Mittel gewählt werden, um die erstrebten Ziele zu verwirklichen. Zweckrationales Handeln ist sonach effektorientiert. Demgegenüber ist *wertrationales Handeln* gesinnungsorientiert.[5] Im Falle des wertrationalen Handelns – man denke an das Beispiel vom Kapitän, der sich weigert, sein sinkendes Schiff zu verlassen – gibt es keine utilitaristischen oder zweckmäßigen Gründe für ein bestimmtes Verhalten; das Verhalten ist nicht auf irgendwelche Werte bezogen, welche sich als Mittel zur Herbeiführung eines Handlungs-

resultates nachweisen lassen, sondern der Wert liegt im Handlungsvollzug selbst begründet.

Der Analytiker der formalen Aspekte der subjektiven Rationalität, also der Analytiker der prozeduralen oder Zweck-Rationalität, weiß nicht notwendig, *was* der Handelnde wünscht. Was er aber weiß, ist, daß – was immer das Ziel des Handelnden ist – dieser unablässig bestrebt sein wird, ihm maximal nahe zu kommen. Angewandt auf die Marktsituation heißt das: als Produzent maximiert er die Marktanteile oder den Profit; als Konsument maximiert er den Nutzen durch einen entsprechend umfassenden Vergleich der Güter auf dem Markt. Die zweckrationale Komponente der Handlungsrationalität begegnet uns im sozialwissenschaftlichen Schrifttum vor allem in der fiktiven Gestalt des *homo oeconomicus*, der das eine Mal mehr als ein statistischer Mittelwert, das andere Mal mehr als eine theoretische Idealisierung aufgefaßt wird.[6]

Dieser *homo oeconomicus*, der Nutzen maximiert und Kosten minimiert, fand in der Philosophie des Utilitarismus seine theoretische Begründung.[7] In den letzten Jahrzehnten gab es eine Reihe von bedeutsamen Fortschritten bezüglich unseres Verständnisses der prozeduralen Rationalität, welche vor allem in den Bereichen der Spieltheorie, der künstlichen Intelligenz und der kognitiven Psychologie erfolgten. Dabei ist nicht zu übersehen, daß Rationalitätsannahmen und ihre Explikation in den verschiedenen nichtwirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen eine bedeutsame Rückwirkung auf die Volkswirtschaftslehre gehabt haben, nachdem das ökonomische Rationalitätstheorem ursprünglich daraus in eine Reihe anderer Sozialwissenschaften, aber auch in einige Naturwissenschaften übernommen worden war.[8] So wäre zunächst an die verschiedenen Ausformungen der sogenannten soziologischen Austauschtheorie zu denken, wie sie etwa im Werk von Georg Simmel, George C. Homans oder Peter M. Blau formuliert wurden. – Man denke ferner an die psychoanalytische Theorie der Kompensation – beispielhaft von Freud am Mechanismus der Flucht in die Krankheit illustriert –, wo eine Vielzahl von Erklärungen neurotischen oder pathologischen Verhaltens so geartet sind, daß sie die Krankheit des Patienten in den Begriffen jener Funktionen darstellen, welche sie für ihn erfüllt. – Dann sei aber auch noch auf die in der Biologie vor allem von Ludwig von Bertalanffy entwickelte und später namentlich von Talcott Par-

sons auf die Soziologie übertragene systemtheoretische Betrachtungsweise hingewiesen. Es handelt sich dabei um Weiterentwicklungen von Ansätzen holistischer Organismus-Konzeptionen in den Natur- und Gesellschaftswissenschaften des 19. Jahrhunderts, wobei im Bereich der Sozialwissenschaften exemplarisch auf A. Schäffle, E. Durkheim, B. Malinowski, A. R. Radcliffe-Brown sowie auf R. Linton hingewiesen sei. Die systemanalytische Betrachtungsweise in den Sozialwissenschaften leistete einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Art und Weise, wie größere soziale Einheiten zusammenwirken, um die Integration oder Anpassung des Gesamtsystems zu bewerkstelligen oder sicherzustellen. Die einschlägigen funktionalistischen Beweisgänge beziehen sich auf Bewegungen von Systemen in Richtung auf stabile Selbsterhaltungsgleichgewichte. Aber ohne weitere Spezifizierung – dies zeigte die Kritik an der funktionalistischen Systemtheorie – besteht kein Grund zur Annahme, daß die bewirkten Gleichgewichtszustände transkulturell nachweisbare Maxima oder Minima irgendeiner Funktion wären; viel eher sind sie lokaler, durchaus ›relativer‹ Natur.

Mit Blick auf die hier apostrophierten Begrenztheiten des systemtheoretischen Funktionalismus in den Sozialwissenschaften läßt sich sagen, daß sie jenen der Spieltheorie nicht unähnlich sind, welcher wir zweifellos die gewichtigsten Beiträge zum tieferen Verständnis der prozeduralen Rationalität verdanken. Herbert A. Simon und G. L. S. Shackle haben sich – neben John Milnor, Kenneth J. Arrow, W. F. Lucas, Patrick Suppes und anderen – in besonderem Maße mit den Leistungen und Grenzen des spieltheoretischen Ansatzes beschäftigt, der ja mit John von Neumanns und Oskar Morgensterns *Theory of Games and Economic Behavior* im Jahre 1945 inauguriert wurde.[9] Simon und Shackle sind sich einig, daß die Spieltheorie zu einer Reihe von Problemen Beiträge von allergrößter Bedeutung geliefert hat; so z. B. zur Konstruktion einer kardinalen Nutzenskala, zur Beziehung zwischen Nützlichkeit und subjektiver Wahrscheinlichkeit, zur Definition der Rationalität in Wettbewerbssituationen und zu Entscheidungsimplikationen von statistischen Tests. Dennoch scheint ihnen die Spieltheorie im selben Sinne fehlerhaft zu sein, wie dies für die klassische ökonomische Theorie gilt: nämlich bezüglich der Annahme, daß die rationale Entscheidung des *homo oeconomicus* eine Entscheidung zwischen objektiv gegebenen Al-

ternativen mit objektiv gegebenen Konsequenzen sei, wobei sich im Entscheidungsakt genau alle Komplexitäten der real bestehenden Welt widerspiegelten. Im selben Sinne wie die klassische Ökonomie sei auch die Spieltheorie unrichtig, da sie das Prinzip der beschränkten Rationalität ignoriere und eine Theorie der menschlichen Entscheidung auf den unrealistischen Annahmen der virtuellen Allwissenheit und der unbeschränkten Berechnungsfähigkeit aufzubauen versuche. Zudem sei – nach Simon – im Unterschied zur Spieltheorie und zur statistischen Entscheidungstheorie nicht mehr davon auszugehen, daß das Ziel der Individuen im Entscheidungsprozeß die Maximierung des erwarteten Nutzens ist. Der Schlüssel zur Vereinfachung des Entscheidungsprozesses, so meint er, liege in der Ersetzung des Ziels der *Maximierung* durch das Ziel der *Zufriedenstellung*, indem nämlich ein Handlungskurs aufgewiesen wird, der ›gut genug‹ ist. Es könne gezeigt werden, daß ein Organismus, der zufriedengestellt ist, unter anderem keinen Bedarf an vollständigen und konsistenten Präferenzreihungen aller möglichen Handlungsalternativen hat.[10]

In eine ähnliche Richtung wie Simon zielt die Argumentation Shackles. Die von ihm selbst formulierte rhetorische Frage, ob es besser sei, vage ungefähr Richtiges zu sagen oder aber auf sehr präzise Weise Falsches, beantwortet Shackle im Sinne der erstgenannten Alternative. Daher warnt er vor bestimmten Übersteigerungen des Modellrigorismus, wie man ihn in der theoretischen Nationalökonomie wiederholt antreffen könne. Eine Wettervorhersage, so meint er, wäre gewiß leichter zu erstellen bei Abwesenheit der Atmosphäre.[11] Da ihm aber aufgrund seiner eigenen Lebensbedingungen eine Wettervorhersage lieber ist, die die Atmosphäre in Rechnung stellt, schätzt er eine oft hart erkaufte Ungenauigkeit höher als eine idealisierte Präzision, für die es kein reales Fundament oder Anwendungsgebiet gibt. Der Spieltheorie gegenüber erhebt nun Shackle den Vorwurf, in gewisser Weise in derartigen von ihm kritisch kommentierten Idealisierungen gefangen geblieben zu sein. Die Konflikte der Spieltheorie seien nicht die des realen Lebens, charakterisiert durch Ungewißheit und Täuschung, sondern statt dessen Konflikte eines Spiels mit bekannten Regeln. Ausgehend von dieser Situation werde das rationale Verhalten für Proponenten und Opponenten einer Spielsituation abgeleitet: die Maximin-Strategie, durch welche jeder

Spieler die Verluste minimiert, die er – im schlechtesten Fall – von seinem Opponenten zu erwarten hat. Das Moment der Überraschung und das Element des Wandels jener als Spielregeln angesehenen Verhaltensnormen werden nach Shackle bereits durch den Bezugsrahmen der spieltheoretischen Situation selbst eliminiert. Desgleichen durch die Annahme, daß jeder Spieler, gleich einem Schachspieler von übermenschlichem intellektuellem Rang, alles weiß, was ihm zustoßen kann; zwar hat er kein *vollständiges* Wissen, weil er nicht weiß, was sein Opponent tun *wird*, – aber er weiß, was sein Opponent tun *kann*. Daher plädiert Shackle dafür, im Rahmen einer – wie er sie nennt – kaleidischen Ökonomie den historisch geprägten Erwartungen der Marktsubjekte, aber auch den vielfältigen Faktoren ihrer Umwelt sowie deren Wandel in der Zeit im Rahmen einer plurifunktionalen Betrachtungsweise Rechnung zu tragen.[12] Als Folge der Kritik an den Bemühungen um vorgängige Erfolgssicherung im gesellschaftlichen Wahlverhalten trat so das Streben nach systematischer nachträglicher Entdeckung und Eliminierung immer und überall möglicher Fehlentscheide im einschlägigen Verhalten von Individuen oder Gruppen.[13] Daher wird unter anderem auch verständlich, daß die Analyse des ›nicht-rationalen‹ Verhaltens im Rahmen der Ökonomie als erforderlich angesehen wird – wenn man nämlich Ökonomie als Studium der Allokation knapper Ressourcen versteht und nicht einfach als Studium der *rationalen* Allokation knapper Ressourcen. So versteht man einerseits das neu erwachte Interesse am alten Programm einer Analyse der Logik nicht-logischer Handlungen im Sinne Paretos, andererseits die starke Zunahme der sogenannten institutionalistischen Richtungen in der modernen Ökonomie. Beides signalisiert nicht sosehr ein Unbehagen an der rationalen Rekonstruktion allgemein, sondern vielmehr an der rationalen Rekonstruktion einer schon zuvor als rationales Geschehen konstituierten Ereignisabfolge. Ganz in diesem Sinne ist etwa auch Shackle der Ansicht, daß derzeit nicht eine ökonomische Analyse von rationalen Ordnungsstrukturen, sondern eine »Ökonomie der Unordnung« vonnöten sei.[14]

Wenn wir uns nun fragen, was in der Ökonomie unter rationalem Verhalten verstanden wird, so zeigt sich, daß ein Mensch als rational gilt, wenn er in sich logisch kohärente Ziele verfolgt; wenn sich eine logische Kohärenz zwischen Mitteln, Zielen und den antizipierbaren Folgen der Zielrealisierung nachweisen läßt;

wenn die Antizipation der Handlungsfolgen und nicht-intendierten Nebenwirkungen durch empirische Generalisierungen oder Theorien konfirmiert ist; wenn schließlich der Einsatz der Mittel den angestrebten Zielen – im Sinne von Effektivitätsforderungen – adäquat ist. Vielleicht erscheint es von Interesse, bei dieser Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß derartige formale Definitionen der Handlungsrationalität dazu führen, jede zweckbestimmte Tätigkeit zu einer ›ökonomischen‹ zu machen. In der Tat ist ja Politische Ökonomie – der berühmten Formel von Lord Robbins zufolge, welche von L. von Mises, P. Samuelson und anderen aufgegriffen wurde – »diejenige Wissenschaft, die menschliches Verhalten untersucht als Beziehung zwischen Zwecken und knappen Mitteln mit alternativen Verwendungsmöglichkeiten«.[15] Politische Ökonomie scheint sich so in eine allgemeine Handlungstheorie aufzulösen, wobei das ›ökonomische‹ Prinzip vom optimalen Gebrauch knapper Mittel auf psychologische, politikwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Sachverhalte unterschiedslos angewandt werden kann.[16] – Aber nicht dieses Problem ist es, das uns im folgenden beschäftigen soll, sondern das Erfordernis einer komplementären Betrachtung von subjektiver und objektiver, von Handlungs- und System-Rationalität.

Die in der Definition der subjektiven Rationalität enthaltene Forderung, die Folgen der Realisierung von Handlungszielen, die Folgen der Mittelverwendung und die mit dieser verbundenen Nebenwirkungen empirisch zu erforschen und auf ihre logische Verträglichkeit mit den leitenden Wertaxiomen hin zu untersuchen, sprengt von sich aus den Rahmen der Subjektivität. So wird durch die immanente Dynamik dieser Definition eine Bezugnahme auf Merkmale jenes Systems gefordert, innerhalb dessen sich individuelles Handeln vollzieht. Nehmen wir als Beispiel die Bestimmung dessen, was unter einem rationalen Konsumenten zu verstehen ist. Die subjektive Rationalität des Konsumenten wird im allgemeinen – und dieser Umstand ist keineswegs systemunabhängig – nicht im Blick auf die Qualität der von ihm angestrebten Güter definiert. Man verbietet sich geradezu, wie ein Zitat von Maurice Allais unter Beweis stellt, die für die Güterwahl bestimmenden Bedürfnisse zu diskutieren und die Frage nach der Rationalität von Zielsetzungen aufzuwerfen: »Man kann es nicht deutlich genug sagen: *außer der Bedingung der Kohärenz gibt es kein Kriterium für die Rationalität der Zwecke als solcher.* Diese

Zwecke sind ganz und gar willkürlich ... Mit ihnen verhält es sich ähnlich wie mit dem Geschmack. Sie sind, was sie sind. Es sind Gegebenheiten, die bei jedem Individuum unterschiedlich sind«.[17] Das Plädoyer für die Identifizierung von Werthaltungen und Bedürfnissen mit Beliebigkeiten des Geschmackes im Konsumbereich hat zweifellos unter anderem auch die Funktion, durch die Legitimierung aller auf Lustgewinn abzielenden Einstellungen jede Restriktion der Güterproduktion und der entsprechenden Marketing-Strategien abzuwehren. Nun kann aber unter Umständen gerade daran eine Inkohärenz der subjektiven Rationalität des Handelnden und der objektiven Rationalität des kapitalistischen Wirtschaftssystems aufgezeigt werden, die nicht durch dieses System überbrückt werden kann. Zu einem stabilitätsrelevanten Problem kann sich beispielsweise die von Daniel Bell[18] erörterte Tatsache entwickeln, daß im Wirtschaftsbereich Leistung, Disziplin, Entsagung gefordert werden, daß jedoch im Freizeitbereich – ebenfalls im Interesse des Funktionierens des Wirtschaftskreislaufs – hedonistische, auf sofortige Triebbefriedigung und Lustgewinn abzielende, zum Teil sogar irrationale Einstellungen als adäquate Konsumentenhaltung gefördert werden. Bell ortet im Zusammenhang mit der Widersprüchlichkeit derartiger sozialkultureller Erfordernisse sogar eine Krise des kapitalistischen Systems in der Zukunft, da – wie er im Unterschied zu Max Weber meint – der hedonistische Charakter der sogenannten Freizeitkultur in die Sachzusammenhänge des Wirtschaftslebens eindringe und die dort erforderliche Rationalität zerstöre.

Der kurze Hinweis auf dissonante Ziele der (subjektiven) Handlungsrationalität und der (objektiven) Systemrationalität soll vor allem darauf aufmerksam machen, daß man in Analysen der subjektiven Rationalität nicht bei den individuellen Bedürfnissen als Letztgegebenheiten haltmachen kann, um dann unter Hinweis auf diese die materialen Aspekte der subjektiven Rationalität zu erklären. »Es leuchtet ... ein, daß *ohne eine wissenschaftliche Erkenntnis des inneren Zusammenhangs* der gesellschaftlichen Strukturen der Ökonom *lediglich eine statistische Erkenntnis* der individuellen Präferenzen *gewinnen kann,* die ihm notwendigerweise als eine Sache des Geschmacks erscheinen, als Fakten, deren Rationalität nicht zur Diskussion steht.«[19] Folglich besteht auch eine Aufgabe des Forschers darin, Normen und Fakten einander gegenüberzustellen, um an ihren Beziehungen eine bestimmte Ge-

setzmäßigkeit aufzuzeigen, die zwischen dem Intentionalen und dem Nicht-Intentionalen besteht. Dies besagt aber nichts anderes, als dem alten Problem der Heterogonie der Zwecke auf eine angemessene Weise Rechnung zu tragen und die Realität als etwas zu verstehen, das zugleich gewollt und nichtgewollt und insofern ein Amalgam aus Absicht und Geschehen ist.

II. Über objektive oder System-Rationalität

Bei der Beantwortung der Frage, was die Rationalität gesellschaftlicher oder ökonomischer Systeme ausmache, stellte sich immer wieder aufs neue die Frage nach der Aggregierung der subjektiven oder Handlungs-Rationalität zur objektiven oder System-Rationalität. Unter welchen Bedingungen verbinden sich nun die Formen und Inhalte des subjektiven Handelns zu einer umfassenden Rationalität des Funktionszusammenhanges eines gesellschaftlichen oder ökonomischen Systems?

1. Von der Handlungsrationalität zur Systemrationalität: das Aggregierungsproblem und das Beispiel der »unsichtbaren Hand«

Schon in den Anfängen der klassischen theoretischen Nationalökonomie stellte sich das Problem, daß bestimmt werden muß, unter welchen Bedingungen die Nachfragefunktion der Gesellschaft, bei Berücksichtigung ihrer Produktionsfunktion, am besten erfüllt werden kann. Es tauchte bei Adam Smith auf, David Ricardo hat es in seiner Theorie der komparativen Kosten und der optimalen Formen der Weltproduktion und des internationalen Handels untersucht; Léon Walras hat schließlich eine allgemeine Antwort auf das Problem in der Weise formuliert, daß das Gleichgewicht des ökonomischen Systems dann erreicht sei, wenn vollkommene Konkurrenz und Gleichheit von Angebot und Nachfrage herrschen. Weitere Beweisführungen für Gleichgewichtslösungen nach dem Modell von Walras und Cassel wurden in den dreißiger Jahren von Abraham Wald und John von Neumann geliefert, wobei der Versuch einer Konstruktion des Modells eines gleichmäßigen Wachstums, welche von Neumann

versuchte, zahlreiche Nachfolger gefunden hat; unter ihnen wären besonders Kenneth J. Arrow und Gérard Debreu zu nennen.[20] Auch bei diesen jüngeren Vertretern der theoretischen Nationalökonomie wirkt die Konkurrenz, nach dem berühmten Wort von Adam Smith, wie eine »unsichtbare Hand«.

Im *Wohlstand der Nationen* scheint die Wendung von der »unsichtbaren Hand« ein einziges Mal explizit auf, und zwar im Kontext des von Smith versuchten Nachweises, warum Binnenhandel dem Außenhandel vorgezogen wird. Smith führt aus: »Wenn ... jeder einzelne soviel wie nur möglich danach trachtet, sein Kapital zur Unterstützung der einheimischen Erwerbstätigkeit einzusetzen und dadurch diese so lenkt, daß ihr Ertrag den höchsten Wertzuwachs erwarten läßt, dann bemüht sich auch jeder einzelne ganz zwangsläufig, daß das Volkseinkommen im Jahr so groß wie möglich werden wird. Tatsächlich fördert er in der Regel nicht bewußt das Allgemeinwohl, noch weiß er, wie hoch der eigene Beitrag ist. Wenn er es vorzieht, die nationale Wirtschaft anstatt die ausländische zu unterstützen, denkt er eigentlich nur an die eigene Sicherheit und wenn er dadurch die Erwerbstätigkeit so fördert, daß ihr Ertrag den höchsten Wert erzielen kann, strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat.«[21]

Hinter der mißverständlichen Formel von der »unsichtbaren Hand« liegt die Auffassung, daß eigeninteressierte Handlungen vielfach eher zu gesellschaftlich erstrebenswerten Konstellationen führen, als dies dann der Fall ist, wenn diese Konstellationen bewußt angestrebt werden. Es geht also um die nichtintendierten gesellschaftlichen Konsequenzen intentionalen individuellen Handelns. Smith glaubte nun zwar an die oftmals bestehende ›Identität‹ von privaten und gesellschaftlichen Interessen, nicht jedoch an einen naturgesetzlichen Automatismus in dieser Entwicklung. Gewiß resultiere die Konvergenz von privaten und gesellschaftlichen Interessen aus den Gesetzmäßigkeiten des freien Spiels von Angebot und Nachfrage auf dem Markt: Wenn die Verbraucher sich mehr Nutzen von einer Ware versprechen als bisher, steigt die Nachfrage; steigende Nachfrage führt zu steigenden Marktpreisen; die steigenden Preise erhöhen die Gewinnchancen der Unternehmer; die Unternehmer werden daher, weil

sie an möglichst hohen Gewinnen interessiert sind, mehr Waren anbieten als bisher; das vermehrte Angebot führt zu sinkenden Preisen; das Ergebnis dieses Prozesses ist ein steigendes Warenangebot zu sinkenden Preisen, wodurch die Bedürfnisse der Verbraucher befriedigt werden. Das Bestehen derartiger Gesetzmäßigkeiten setzt allerdings nach Smith Wirkungsbedingungen für diese voraus, die nicht wiederum automatisch und gesetzmäßig eintreten.

Trotz eines zweifellos gegebenen Optimismus, den man bei Smith in bezug auf gesellschaftliche Entwicklungen konstatieren kann, glaubte er niemals daran, die »unsichtbare Hand« würde überall und unter allen Umständen alles zum Besten wenden; vielmehr war er sich dessen bewußt, daß sein »einfaches System der natürlichen Freiheit« – also der von ihm ins Auge gefaßte marktwirtschaftliche Allokationsmechanismus – nur unter bestimmten institutionellen Vorkehrungen die ihm zugedachte Funktion erfüllen kann. So muß sowohl zwischen den Unternehmen Wettbewerb um die Gunst des Kunden herrschen als auch rationales Handeln auf seiten der Unternehmer und Konsumenten – unbeirrt von gesellschaftlichen Einflüssen – bestehen; ferner zeigen die detaillierten Beschreibungen bestimmter institutioneller Faktoren, wie z. B. im Bildungsbereich, daß Smith vor allem um die sozialkulturellen Determinanten des kompetitiven und des rationalen Verhaltens Bescheid wußte. Außerdem findet sich bei ihm bereits ein Katalog von Bereichen, in denen die Allokation nicht dem Markt überlassen werden sollte. Der Marktmechanismus wird also nicht unter statischen Effizienzkriterien, sondern unter ›dynamischen‹ Gesichtspunkten als Generator jener langfristigen Faktoren beurteilt, welche die Wachstumsrate des »Reichtums der Nationen« bestimmen.[22] – Adam Smith war sonach der Überzeugung, daß das rationale individuelle Verhalten nicht *notwendig* im Sinne einer List der gesamtgesellschaftlichen Vernunft wirksam wird – auch so etwas wie eine List der Unvernunft hat er als beständige Möglichkeit vor Augen gehabt. Wie später etwa Karl Marx und Friedrich Engels, Wilhelm Wundt und Max Weber, Robert K. Merton und Thomas C. Schelling[23], so wurde bereits im Rahmen der schottischen Moralphilosophie und ihrer wirtschaftswissenschaftlichen Ausprägungen darauf hingewiesen, daß das, was jeder einzelne für sich selbst wünscht, in aggregierter Form eine Situation herbeiführen kann, die niemand wünscht.

Oder in anderen Worten: Man kann nicht einfach die individuellen Entscheidungen addieren und annehmen, daß das Ganze die einfache Summe aller einzelnen Entscheidungen ist, da ab einem bestimmten Schwellenwert die aggregierten Konsequenzen die Absichten des einzelnen zunichte machen können.

Die objektive Irrationalität aggregierter subjektiv-rationaler Handlungen erscheint in besonderem Maße auch Karl R. Popper als eine gefährliche Möglichkeit. Obschon Popper im Unterschied zu Friedrich A. Hayek der Meinung ist, politische Institutionen seien als Kontrolle wirtschaftlicher Macht vorzusehen, ist er in einer Hinsicht eng dessen Auffassungen verpflichtet. Für ihn entstehen, wie für Hayek, sozialwissenschaftliche Probleme dadurch, daß aus der Interaktion individueller Handlungen Figurationen erwachsen, die niemandem unmittelbar zurechenbar sind. Vor allem im Werk Hayeks spielt durchgehend das Konzept der »unintendierten Konsequenzen« eine überragende Rolle. Diese Konsequenzen sind nach Hayek der wichtigste Garant für den Fortschritt, da sie das auf unzählige Individuen verstreute, beschränkte und ungleich verteilte spezifische Wissen derart mobilisieren, daß auch andere davon Gebrauch machen können.[24] »Aus der Tatsache, daß jedes Individuum über spezifische Informationen und insoferne über einen (Informations-)Vorsprung verfügt, leitet Hayek ab, daß Entscheidungen dezentralisiert getroffen werden müßten, um diese individuellen Informationsvorteile ausnützen zu können. Wenn Hayek damit nur sagen wollte, daß sich eine Regierung nicht anmaßen sollte, mehr zu wissen, als sie weiß, wäre wohl dagegen nichts einzuwenden. Er glaubt aber mit dem Hinweis auf die Privatheit vieler Informationen den Nachweis erbracht zu haben, der Marktmechanismus sei in jedem Fall der beste Allokationsmechanismus. Angesichts der Alternative, die er in Betracht zieht, einer Situation nämlich, in der ein zentrales Organ alle Allokationsentscheidungen trifft, ist diese Schlußfolgerung fast zwingend.«[25] Ein derartiges Zentralorgan mit den ihm entsprechenden »holistischen« Gesamtentwürfen lehnt Popper – in der *Offenen Gesellschaft* wie auch im *Elend des Historizismus* – zugunsten einer die jeweiligen politisch-ökonomischen Gegebenheiten korrigierenden und durch prinzipiell fallible Teil-Ersatzlösungen gekennzeichneten »Stückwerktechnologie« ab. Aber läuft ein derartiges Konzept nicht unter Umständen auf eine Rationalisierung der Konzeptlosigkeit hinaus?

Was Poppers Auffassung vom *piecemeal engineering* betrifft, durch die zentrale Lenkungsstäbe zum Zwecke weitreichender gesamtgesellschaftlicher Strukturveränderungen im Bereich der Wirtschaft und der politischen Administration verworfen werden, weil sie sich ein ungerechtfertigt erscheinendes Maß an Wissen zuschreiben, so bleibt zunächst folgende Frage offen: ob man dieses Konzept als eine normative Empfehlung oder aber einfach als einen deskriptiven Befund des in Konkurrenzdemokratien weitverbreiteten Faktums ansehen soll, daß der Zwang zum kurzfristigen Erfolg im Wettbewerb der politischen Parteien um die Wählermehrheit sich als entscheidendes Hindernis jeder weiterreichenden Reformpolitik erweist. Das Ergebnis ist ja daher oft eine eher unkoordinierte, planlos anmutende Politik, die einmal als *policy of muddling through*[26] – also als Politik des ›Durchwurstelns‹ – beschrieben wurde. Paradoxerweise ist aber, wie der amerikanische Politikwissenschaftler Ernst B. Haas feststellt, das scheinbar chaotische Vorgehen ein erster Schritt zur Wiederwahl, d. h., Durchwursteln und ›Planlosigkeit‹ ist aus der Sicht des Politikers unter Umständen die eigentlich rationale Alternative. Derjenige Politiker, so meint Haas, »der sein Ziel schrittweise und auf indirektem Weg zu erreichen sucht, wird eine Strategie einschlagen müssen, die möglichst vielen genehm ist und möglichst wenigen Nachteile bringt. Er wird immer nur kleine Schritte unternehmen können und ohne klaren logischen Plan operieren müssen, denn würde er rasch und nach einem groß angelegten Entwurf vorgehen, so würde er die Unterstützung vieler Befürworter verlieren. Seine Entscheidungen müssen aufeinander aufbauen, eine auf der anderen, oft ohne klare Linie. Je pluralistischer die Gesellschaft ist, in der er arbeitet, desto mehr Gruppen wollen zufriedengestellt werden, desto bruchstückhafter und schrittweiser wird der Entscheidungsprozeß sein.«[27] – Man darf vermuten, daß beide Formen der politischen Rationalität: Plan und Markt, Langzeitplanung und Stückwerktechnologie, ihren funktionellen Wert je nach Maßgabe der vielfältigen Umstände und Situationen gewinnen, in denen sie wirksam werden (können).

Es macht wahrscheinlich den tieferen Sinn von Poppers antiholistischem Denken aus, jede Legitimierung subjektiven Handelns aus der Faktizität übersubjektiver Figurationen als inhuman zurückzuweisen. Es ist diese Metaphysik der Freiheit, die viele Liberale an Popper besticht, auch solche, mit denen er sich anson-

sten in sozialphilosophischen Belangen nicht eines Sinnes weiß. Auch für den hier in Betracht stehenden Zusammenhang ist diese Facette des sogenannten ontologischen Holismus nicht ohne Belang. Denn immer wieder trifft man auf das Bestreben, die Handlungsrationalität durch die Systemrationalität zu begründen und auf diese Weise der ›Subjektivität‹ ein ›objektives‹ Fundament zu verschaffen.

2. Zur Legitimierung von Handlungszielen durch Geschichte und Naturgeschehen

Der Versuch, irgendwelche Inhalte der subjektiven oder Handlungs-Rationalität aus der – auch gnoseologisch – als *objektiv* verstandenen Rationalität der geschichtlichen Entwicklung abzuleiten oder unter Hinweis auf die Resultate dieser Entwicklung zu legitimieren, hat das Interesse ganz unterschiedlicher Denker aus verschiedenartigsten Wissenschaftsdisziplinen geweckt. Das Thema von der Fundamental-Rationalität als einem Leitmotiv des kulturellen oder des biologischen Entwicklungsprozesses bestimmt periodisch die Diskussionen über die Frage nach der Gewichtung der relativen Rationalität von subjektiven Handlungszielen. Nach wie vor und stets aufs neue sind gewisse geschichts- oder evolutionsmetaphysische Konzeptionen einerseits des Hegelianismus, andererseits des Sozialdarwinismus im Schwange, die einen übersubjektiven Geltungsgrund unserer Wertorientierungen und Willensziele ausfindig zu machen suchen. Auf sie wird im folgenden kurz Bezug genommen.

a. Bei *Hegel* traf bekanntlich die Unterscheidung einer Welt des Seins und einer Welt des Sollens auf heftige Kritik. Zwar setzt Hegels eigentliche Kritik bei Fichte an, aber dessen »Sehnen« bzw. »Streben« entspricht dem »Sollen« bei Kant, von wo es sich ja auch ideengeschichtlich herleiten läßt. Die wahre Welt, in der statt Kausalität Freiheit herrsche, erscheint Hegel mit Recht als mysteriös. Denn da sich dieses Streben nie konkretisiert, bleibe es beim »Sollen, Bestreben, Sehnen«, bis schließlich das perennierende Sehnen, welches einer ins Unendliche hinausgeschobenen Vollendung gilt, selbst als das Göttliche gelte.[28] Im Sehnen jedoch, so bemerkt Hegel, »habe ich mich nicht vergessen; darum ist es ein so behaglicher Zustand, ich sei diese Vortrefflichkeit«.[29] Von

hier geht nach Hegel die »Eitelkeit« der Romantiker aus, und im Blick darauf kritisiert er unter anderem die »Extravaganz der Subjektivität« des Novalis, aber vor allem die »Subjektivität der Willkür« des Jakob Friedrich Fries, den Hegel in der *Rechtsphilosophie* sogar als »Heerführer dieser Seichtigkeit« apostrophiert.[30] Immer wieder wandte er sich in seinen Schriften gegen utopistische Doktrinen und die mit ihnen verbundenen angeblichen Werte, »die nur sein *sollen* und als *Sollen* Wahrheit haben sollen, ob sie schon in keiner Erfahrung angetroffen werden«; denn, so meint er, »was sein *soll, ist* in der Tat auch, und was nur sein *soll,* ohne zu *sein,* hat keine Wahrheit«.[31]

Wie Nikolaus Lobkowicz dazu kritisch bemerkte, »verschwindet mit der Überwindung des ›Standpunkts des Sollens‹ nicht nur die Grenze zwischen realer Welt und Gott, sondern auch jeder ›moralische Standpunkt‹«.[32] So richtig es ist, daß utopische Entwürfe oftmals nichts anderes zum Ausdruck bringen als einen gegenüber dem Erfordernis der Realisierbarkeit blinden Subjektivismus, so ist doch auch unbestreitbar, daß die Beschwörung des Realitätsprinzips gelegentlich zu einer Variante des ›Objektivismus‹ geführt hat, welche sich dem Trend oder dem historischen Geschehen überließ und durch die Unterbindung von Kritik die Erörterung von Handlungsalternativen desavouierte. Theodor W. Adorno hat im Blick auf den hier erwähnten Tatbestand in einer Analyse des Zusammenhangs von Kritik und Politik darauf hingewiesen, wie Hegels Prämiierung des Seienden gegenüber dem Seinsollenden dazu geführt hat, persönliche Zielsetzungen und Handlungsentwürfe zu denunzieren und Kritik stillzustellen: »Wer auf die beschränkte Tätigkeit des eigenen Verstandes sich verläßt, heißt bei ihm mit einem politischen Schimpfwort Raisonneur; er bezichtigt ihn der Eitelkeit, weil er nicht auf die eigene Endlichkeit sich besinne, unfähig, einem Höheren, der Totalität, begreifend sich unterzuordnen. Dies Höhere aber ist bei ihm das Bestehende. Hegels Abneigung gegen Kritik geht zusammen mit seiner These, das Wirkliche sei vernünftig. Der ist, nach Hegels autoritärer Weisung, seiner Vernunft wahrhaft mächtig, der nicht bei ihrem Gegensatz zu Bestehendem, Seiendem verharrt, sondern darin die eigene Vernunft wiederfindet. Der einzelne Bürger soll vor der Wirklichkeit kapitulieren. Verzicht auf Kritik wird in höhere Weisheit umgebogen . . .«[33]

Schon Friedrich Nietzsche wies im berühmten zweiten Stück

seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, das den Titel »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« trägt, auf die fatalen Auswirkungen der Hegelschen Philosophie auf das Verständnis von Geschichte und Moralgeschehen unter den Deutschen im 19. Jahrhundert hin. Die Hegelsche Betrachtungsart der Geschichte habe die Deutschen daran gewöhnt, vom »Weltprozeß« zu reden und die eigene Zeit als das notwendige Resultat dieses Prozesses zu rechtfertigen. Hegel, so führt Nietzsche aus, habe »in die von ihm durchsäuerten Generationen jene Bewunderung vor der ›Macht der Geschichte‹ gepflanzt, die praktisch alle Augenblicke in nackte Bewunderung des Erfolges umschlägt und zum Götzendienst des Tatsächlichen führt: für welchen Dienst man sich jetzt die sehr mythologische und außerdem recht gut deutsche Wendung ›den Tatsachen Rechnung tragen‹ allgemein eingeübt hat. Wer aber erst gelernt hat, vor der ›Macht der Geschichte‹ den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein ›Ja‹ zu jeder Macht, sei dies nun eine Regierung oder eine öffentliche Meinung oder eine Zahlen-Majorität, und bewegt seine Glieder genau in dem Takte, in dem irgendeine ›Macht‹ am Faden zieht.«[34] – Ein spätes Echo auf diese eindringlichen Feststellungen Nietzsches stellt Max Webers berühmte Rede vom *Beruf zur Politik* aus dem Jahre 1919 dar, an deren Ende der Hinweis steht, »daß man das Mögliche nicht erreichte, wenn nicht immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen gegriffen worden wäre«.[35]

b. Was die älteren wie die jüngeren Formen des *Sozialdarwinismus* anlangt, so hat er mit bestimmten Varianten des Hegelianismus die Erfolgsorientiertheit gemeinsam. Jenes Handeln gilt als rational, im biologischen Sinn, welches sich phylogenetisch erhalten hat; jene kulturellen Orientierungen, jene Werte und Normen, welche der natürlichen Anpassung zuwiderlaufen, verdienen abgelehnt zu werden. Allerlei falscher Bio-Rationalismus wurde mit dieser Auffassung von einer Symbiose zwischen Natur und Kultur verknüpft. Zweifellos bedingen Natur und Kultur einander, aber dieser Umstand läßt es nicht zu, kulturell determiniertes Verhalten auf Natürliches zurückzuführen. Alle Versuche, die Willensdetermination auf die biologische Determination entweder zu reduzieren oder durch sie zu ›rechtfertigen‹, sind durch eine Vermischung ganz heterogener, kategorial verschiedener Ebenen charakterisiert. Der Natur wird dabei eine Entwicklung

zugeschrieben, welche sich im Bereiche der menschlichen Geschichte als Kulturfortschritt ausweisen soll. Ludwig Gumplowicz hat – als Kulturpessimist und amoralischer Sozialdarwinist mißverstanden – heftig vor einer derartigen Identifizierung des Unvereinbaren gewarnt; und dies wohl auch aus dem Grunde, weil eine derartig fatalistische Fortschrittsfrömmigkeit im kulturellen Bereich einen Effekt der Apathie oder der trügerischen Agonie zur Folge haben kann. »Die Natur kennt . . . keinen Kulturfortschritt und weiß nichts von menschlichen Ideen und Vorstellungen; die Menschen kultivieren sich, die Natur bleibt sich ewig gleich. Sie weiß nichts von sittlichem Fortschritt. Sie ist heute so brutal, wie vor Millionen Jahren. In ihrem Sinne ist das Darwin'sche Gesetz ganz richtig: aus dem Kampf ums Dasein geh'n als Sieger hervor die *Bestangepaßten.* Nach den ethischen Vorstellungen der Kulturmenschen werden das allerdings nicht die ›Besten‹ sein, sondern die Schlauesten und Geriebensten. Klingt das den Ohren der Kulturmenschen unangenehm? Klagen sie darüber, daß die Natur sich der Kultur gegenüber so gleichgiltig hartherzig und teilnahmslos erweist? Ja, das liegt eben daran, daß die Natur nicht die Mutter, sondern die Stiefmutter der Kultur ist – und für ihr Stiefkind kein rechtes Herz hat.«[36] Gewiß wäre es unrichtig anzunehmen, daß sich der kulturelle Fortschritt gegen die Natur durchsetzen könne, aber nicht minder unrichtig ist die Ansicht, daß er zugleich mit dem spontanen Wirken der Naturgesetze und als ein Prozeß der unbewußten rationalen Adaption erfolge. Vielmehr ist es nötig zu sehen, daß es beständig unsere Aufgabe sein muß, dem sogenannten Lebenskampfe solche Formen zu geben, daß auch kompliziertere Organismen und feiner konstruierte Typen in ihm zu bestehen vermögen.[37]

Es macht die Peinlichkeit verschiedener historizistischer Versuche einer ›Fundierung‹ des Rationalitätsprinzips aus, daß sich ihre Vertreter – mit Max Weber gesprochen – als Beifallssalve der jeweiligen ›Entwicklungstendenz‹ konstituiert haben und die ›Anpassung‹ an diese zu einem durch die Autorität einer ›Wissenschaft‹ angeblich gedeckten Prinzip machten.[38] Gewiß bedarf in der Gesellschaft jegliche Norm, auch jedes normative Prinzip der Rationalität, der Stärke und des Erfolges, um eine Realität zu sein; aber keineswegs gilt der Umkehrschluß, daß jede zur Realität gewordene und erfolgreiche Kraft schon die Vernunft auf ihrer Seite hat. Die Prinzipien der Effizienz und des Erfolgs in der Ge-

schichte sind nicht die einzigen Prinzipien der historischen Vernunft.

III. Über rekonstruktionslogische oder wissenschaftstheoretische Rationalität

Im folgenden steht jene Art der Rationalität in Betracht, welche unter anderem in der Erörterung der verschiedenen Formen der subjektiven und der objektiven Rationalität am Werke ist. Dabei sollen auch Mißverständnisse erörtert werden, welche sich mit dem Begriff ›rational‹ oder ›Rationalität‹ öfters verbinden.

1. Zum Versuch der Revision des traditionellen Rationalitätsbegriffs

Affektivität gilt im allgemeinen als Kennzeichen des sogenannten primitiven Weltverständnisses, während Rationalität im Sinne eines an den kognitiven Tatsachen ausgerichteten Handelns als Charakteristikum der dem Fortschritt verpflichteten, weil ihn generierenden Hochkulturen angesehen wird. Derartigen Ansichten begegnen wir bei einer Vielzahl von Autoren, etwa bei Ernst Cassirer im II. Teil seiner *Philosophie der symbolischen Formen*, in Hans Kelsens *Vergeltung und Kausalität*[39], aber auch im *Prozeß der Zivilisation* von Norbert Elias.[40] Wer sagt uns aber, daß es nicht möglich wäre, vorwissenschaftliche Praktiken oder emotive Verhaltensweisen als durchaus rational eingesetzte Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke zu akzeptieren? Die Frage ist nicht einfach vom Tisch zu wischen.

Zweierlei ist in diesem Zusammenhang streng auseinanderzuhalten: die *Rationalität von Theorien* und die *Rationalität der Akzeptierung von Theorien.* Eine Theorie ist rational oder nicht, unabhängig davon, ob sie jemand akzeptiert oder nicht – wobei man als eine Minimalbedingung der Rationalität von Theorien ihre Verträglichkeit oder *Kohärenz* mit anderen Theorien *und* die *Korrespondenz* zentraler Aussagenelemente der Theorie mit der durch sie dargestellten Wirklichkeit versteht; sie muß also logische Konsistenz und begriffliche Kohärenz aufweisen, sie muß erklärungskräftig und sie muß kritisierbar sein.[41] – Nun kann aber

eben die Rationalität der Akzeptierung einer Theorie gerade darin bestehen, daß sogenannte a- oder irrationale Theorien, oder besser: die mit a- oder irrationalen Theorien logisch oder psychologisch verbundenen Praktiken, akzeptiert werden, weil sie sich in einer bestimmten erstrebten Hinsicht als erfolgreich erwiesen haben. Die Frage danach, was eine Theorie als rational erweist, ist von der Frage sorgfältig zu unterscheiden, was die Akzeptierung einer Theorie rational macht. Denn es kann, wie schon gesagt, vorkommen, daß es rational ist, irrationale Theorien zu akzeptieren.

Exemplarisch sei darauf hingewiesen, worin die Rationalität von arationalen oder gar irrationalen Gedankensystemen, wie dies Religionen und Ideologien sein können, besteht. Max Weber bezeichnete es als eine Funktion der Religion, der Gesellschaft eine »Theodizee des Glücks« und eine »Theodizee des Leidens« zu liefern.[42] Wird das eine Mal eine Antwort auf die Frage der Leidenden gegeben, warum gerade sie vom Leid betroffen, andere dagegen davon verschont sind, so kommt das andere Mal die Theodizee des Glücks dem Bedürfnis der Begünstigten entgegen; sie befriedigt deren Wunsch nach der tröstenden Versicherung, daß sie ihr Glück auch wirklich verdienen. In beiden Fällen wird – einmal im Blick auf die Benachteiligten, dann im Blick auf die Begünstigten – der Ungleichheit ihr Stachel genommen. Die Rationalität der Akzeptierung religiöser oder ideologischer Auffassungen ist dabei in dem Maße gegeben, als diese Auffassungen das jeweils adäquate Mittel zur Befriedigung jener vorhin erwähnten Bedürfnisse einer Rechtfertigung von Leiden oder Glück darstellen oder darzustellen scheinen.

Ausgehend von der Rekonstruktion der Logik von religiösen und ideologischen Vorstellungen, hat in der jüngeren Philosophie der Sozialwissenschaften die Kritik am Rationalitätskonzept breiten Raum eingenommen. Der Absicht nach sollte sie eine Revision des Rationalitätsbegriffs bewirken helfen; und zwar sollte durch die Neufassung des Konzepts der subjektiven oder Handlungsrationalität eine Auszeichnung des kohärenztheoretischen Aspekts bei der Überprüfung der Richtigkeit sozialwissenschaftlicher Aussagen möglich werden. Ist diese Revision des Rationalitätsbegriffs – zunächst des handlungstheoretischen, sodann des rekonstruktionslogischen – gelungen?

Vergegenwärtigen wir uns einmal, was Inhalt der *traditionellen*

Rationalitätskonzeption, genauer: der traditionellen Konzeption der subjektiven Rationalität in den Sozialwissenschaften ist. Eine Handlung gilt ihr gemäß dann als rational, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind:

- der Handelnde verfolgt ein bestimmtes Ziel;
- er wendet Mittel an, um es zu erreichen;
- er benutzt nur empirisch begründete Annahmen, die Mittel und Zwecke verknüpfen;
- er macht gewisse normative Annahmen, die seine Präferenzen für gewisse Ziele begründen, und (möglicherweise) Annahmen, die gewisse Mittel als ethisch oder ästhetisch inakzeptabel verbieten;
- er macht den bestmöglichen Gebrauch von seiner Kenntnis der Umstände und von anderen Informationen, die für seine Handlungen relevant sind;
- er ist bestrebt, seine Handlungen in eine breitere Strategie einzubauen, so daß die Verfolgung eines erwünschten Zieles nicht die Verfolgung anderer Ziele behindert;
- er benützt logische Prozeduren, so daß Aussagen, die seine Handlungen beschreiben, gültig aus seinen Annahmen abgeleitet werden können.[43]

Die Feinde der Rationalität sind für den Anwalt der soeben geschilderten Rationalitätskonzeption vor allem Trugschlüsse und erkenntnishemmende Zwänge der Tradition sowie des Affekts. – Diese traditionelle Rationalitätskonzeption hat ihre Schwächen. Zunächst betont sie nicht hinreichend stark, daß ihre Ideale nur unter selten gegebenen realen Umständen zu verwirklichen sind. Ferner wird unzureichend berücksichtigt, daß die gleichzeitige Realisierung aller Ideale sehr selten ist. Zudem wäre darauf hinzuweisen, daß ja die Wissenschaft selbst meta-wissenschaftliche Annahmen, wie etwa das Kausalprinzip, erfordert, die nicht selbst wiederum empirisch überprüfbar sind; ein allzu rigider, mit dieser traditionellen Rationalitätskonzeption verknüpfter Empirismus würde aber bedeuten, daß man allein akzeptiert, was im strengen Sinne überprüfbar ist, und dies förderte eine ängstliche und innovationsfeindliche Gesinnung auf seiten der Wissenschaftler.

Ein mitunter heftig vorgetragener Einwand gegen die traditionelle Rationalitätskonzeption richtet sich gegen die mit ihr verbundene Ablehnung von Trugschlüssen, bestimmten Traditionszwängen und Affekten. Offen wird die traditionelle Rationa-

litätskonzeption des ihr inhärenten Logizismus, der Traditionsfeindlichkeit und einer übertriebenen Affektkontrolle bezichtigt. Sie prämiiere affektive Neutralität und die Bereitschaft zur emotionalen Kontrolle im Sinne einer ganz spezifischen Lebensform, welche sie damit stillschweigend, aber gut kulturimperialistisch zu universalisieren bestrebt sei. – Rationalität und Dogmatismus rücken in dieser Kritik auf das engste zusammen, und die Mittel der formalen Rationalität erscheinen geradezu als intellektuelle Zwangsinstrumente einer bestimmten Lebensform. Dementsprechend hat das reiche Schrifttum der letzten 20 Jahre, in dem alte Grundlagenprobleme der Ethnologie und der Sozialanthropologie aufs neue erörtert wurden, zu einer Neuformulierung der Kriterien rationaler Rekonstruktionen in den Sozialwissenschaften geführt.

Diesem *anti-traditionalistischen Rationalitätskonzept* zufolge sind Handlungen rational unter den folgenden Bedingungen:

- wenn sie den Umständen des Handelnden angemessen sind, wobei die Umstände das sind, wofür sie der Handelnde hält;
- wenn das, was der Handelnde über seine Umstände denkt, was er außerdem über die Welt annimmt und was er unter bestimmten Umständen will – wenn all dies zusammen seine Gründe ausmacht.[44]

Während der Vertreter der traditionellen Rationalitätskonzeption die Praktiken der Magie und Zauberei als nicht-rational einstuft, tut dies der Anti-Traditionalist nicht. Er wird nämlich argumentieren, daß diese Praktiken insofern rationale seien, als sie den Umständen des Akteurs angemessen sind. Fehlerhafte oder irrtümliche Meinungen der Akteure machen für einen Vertreter der anti-traditionalistischen Rationalitätskonzeption Handlungen keineswegs nicht-rational, und dies deshalb, weil diese Meinungen auch denjenigen nicht als irrtümlich erscheinen, die sie glauben und die danach handeln.

Diese Auffassung von Rationalität ist derzeit nicht nur noch immer in gewissen Bereichen der Ethnologie im Schwange, sondern hat von dort auch übergegriffen auf die Soziologie, wo sie uns vor allem in der Ethnomethodologie gegenübertritt, die in ihrer Kritik an Geltungskriterien des rationalen Diskurses oft weit über den Relationismus der Wissenssoziologie hinausgeht.[45] In Deutschland hat diese Denktradition ihren Ursprung im Historismus des 19. Jahrhunderts, in den Vereinigten Staaten in der Kul-

turanthropologie von Franz Boas und William G. Sumner, und beide Entwicklungen: den historischen und den kulturellen Relativismus, reflektieren derzeit am eindringlichsten zahlreiche Arbeiten zur sozialwissenschaftlichen Grundlagenforschung in Großbritannien.[46] Ganz im Sinne gewisser strukturalistischer Auffassungen des 19. Jahrhunderts wird in einer Vielzahl zeitgenössischer Arbeiten auf die Stimmigkeit hingewiesen, die zwischen den verschiedensten Elementen eines Gesellschaftssystems besteht: dem Verwandtschaftssystem, der Religion, der Politik, der Kultur, der Ökonomie usw. Ausgehend von jener umfassenden gesellschaftlichen Rationalität, wird der Versuch gemacht, etwa ein ökonomisches oder technisches Verhalten, das uns ›irrational‹ erscheint, in einen Sinnzusammenhang zu integrieren, der ihm eine eigene Rationalität verleiht, da es in dem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang eine bestimmte Funktion hat. – Nun ist gewiß nicht zu leugnen, daß es die primäre Aufgabe eines rekonstruierenden Sozialwissenschaftlers sein muß, die Stimmigkeit oder »Sinnadäquatheit« einer Handlung aufzuzeigen, wie dies zunächst Max Weber[47] und danach auch William I. Thomas eindringlich vor Augen geführt haben; das sogenannte Thomas-Theorem stellt ja einen forschungstechnischen Imperativ dar, welcher der Einsicht entspringt, daß die Handlungsfolgen auch dann reale sind, wenn die Menschen ihre Handlungssituation fälschlicherweise *als real* auffassen oder *definieren.*[48] Aber weder bei Max Weber noch auch bei William I. Thomas schließt die Rekonstruktion sinnadäquaten Handelns die Feststellung der kausalen Adäquatheit aus, wie dies etwa bei Peter Winch der Fall ist. Hier ersetzt die *Kohärenz* des Sinnes individueller oder kollektiver Handlungen innerhalb des Gesamtbestandes gegebener Werthaltungen, sozialer Regeln und empirischer Überzeugungen auf mitunter geradezu dramatische Weise die Überprüfung der *Korrespondenz* der realitätshaltigen Aussagen mit der Wirklichkeit.

In engem Zusammenhang mit der soeben geschilderten Verabsolutierung des Kohärenzaspekts in der sozialwissenschaftlichen Rekonstruktion gegenüber dem Korrespondenzaspekt[49] ist die Auszeichnung von motivationalen oder mentalistischen Erklärungen gegenüber nicht-mentalistischen Erklärungen bei jüngeren Vertretern der Philosophie der Sozialwissenschaften zu sehen. Mit bestimmten Mängeln, die vor allem mit der von William H. Dray sehr suggestiv vorgebrachten Konstruktion von Erklä-

rungen durch Gründe verknüpft sind, hat sich schon vor langer Zeit Carl G. Hempel beschäftigt.[50] Und noch früher meinte John Passmore bezüglich der von Dray allein als ›rational‹ angesehenen Erklärung menschlichen Verhaltens durch Gründe: »eine Erklärung unter Bezug auf ein ›Handlungsprinzip‹ oder ›einen guten Grund‹ ist als solche überhaupt keine Erklärung ... Denn ein Grund kann ein ›guter Grund‹ sein – im Sinne eines Prinzips, auf das man sich zur Rechtfertigung seiner Handlung berufen *könnte* –, ohne daß er in Wirklichkeit den geringsten Einfluß auf uns ausübt.«[51] Die Berücksichtigung nicht-mentaler Variablen als erklärender Sachverhalte erscheint mitunter als unerläßlich, sei es, daß ein Individuum oder ein Kollektiv bestimmten guten Gründen nicht folgt, sei es, daß es zwar handelt, aber unter Heranziehung von schlechten Gründen oder sogenannten Rationalisierungen. Die Auszeichnung eines ganz bestimmten Typs von Erklärungen als ›rationale Erklärungen‹ erscheint für sich genommen nicht sinnvoll, wenn damit zugleich auch etwas über die Dignität der Erklärungsart ausgesagt werden soll.

Eine auf eine bestimmte Klasse von Variablen – mentalen oder nicht-mentalen – gegründete Theorie, die in einer Hinsicht eine Entdeckung ist, kann in einer anderen Hinsicht keinen besonderen Erkenntnisfortschritt mit sich bringen. Dies scheinen oftmals die Gegner in Diskussionen zu übersehen, bei welchen es um die Ursachen von gesellschaftlichen Phänomenen geht, wenn sie nämlich ohne Rücksicht auf deren Relativierung eine monistische Erklärung zu geben suchen. Daher stammt der verbreitete ›Intentionalismus‹ und ›Kausalismus‹ bei der Erklärung kultureller Phänomene, der oft so formuliert wird, als müsse man sich entscheiden, ob beispielsweise die künstlerische Produktion durch subjektive Absichten oder durch nicht-intentionale, etwa ökonomische Bedingungen determiniert sei.[52]

Ehe im folgenden Abschnitt auf bestimmte politische Implikationen jener anti-traditionalistischen Rationalitätskonzeption Bezug genommen wird, deren Vertreter ›rationale Erklärungen‹ bei Vorliegen einer Kohärenz von Handlungsgründen schon als gegeben ansehen, sei hier eine Vorklärung durchgeführt: Was spricht für die anti-traditionalistische Rationalitätskonzeption, was spricht gegen sie? Für sie spricht, daß vieles sogenannte nichtrationale Verhalten tatsächlich als partielle oder schwache Rationalität angesehen werden sollte; ferner, daß es einer Erklärung

alles menschlichen Verhaltens, das nicht nicht-mentalem, reflexhaftem Verhalten ähnlich ist, zunächst förderlich ist, es so zu behandeln, *als ob* es rational wäre. – Andererseits hat diese Position auch gravierende Schwachstellen: sie macht den Ausdruck ›nicht-rational‹ vielfach äquivalent zu ›reflexhaft‹ oder ›behavioristisch erklärbar‹, so daß – wie etwa bei Dray – nicht-mentalistische Erklärungen eben nicht als ›rationale Erklärungen‹ angesehen werden. Ferner überstrapaziert die anti-traditionalistische Rationalitätskonzeption das Kriterium der Einsehbarkeit oder Plausibilität in einem Maße, daß die Herstellung eines Sinnzusammenhanges oftmals die Suche nach verborgener Rationalität, deren Form dem traditionalistischen Ideal näher kommen könnte, unterbindet. Schließlich vermengt diese Konzeption das forschungstechnische Prinzip des ›Als ob‹, das der Sicherstellung der Einsehbarkeit dient, mit substantiellen Aussagen über den realen Charakter von Verhaltensweisen. Dies alles führt im Effekt dazu, daß der rationale Deutungsentwurf des Beobachters dem Akteur als Handlungsentwurf zugerechnet wird. Mit anderen Worten: Die der Handlungsrekonstruktion immanente Rationalität wird als Eigenschaft dem Akteur zugeschrieben, die Rationalität der Handlungsrekonstruktion wird mit der Handlungsrationalität konfundiert.[53]

2. Rationalität und interkulturelle Toleranz

Die Versuche, die Prinzipien der Rationalität gleichsam im Sinne eines Föderalismus der Vernunft zu regionalisieren, gehen bereits zurück auf die Kritiker von dogmatischen Fortschrittskonzeptionen des 18. Jahrhunderts. Namentlich die romantischen Traditionen des deutschen Historismus, in welchen diese Kritik einen Höhepunkt fand, waren es, die im 20. Jahrhundert in einer zum Teil übersteigerten Form wirksam geworden sind. – Im Unterschied zur Toleranzidee des ursprünglichen Historismus, welche Normen der kommunikativen Rationalität schon deshalb voraussetzte, um den Versuch wagen zu können, alle kulturellen Erscheinungen aus sich heraus zu verstehen und auf diese Weise die Freude an der Mannigfaltigkeit und individuellen Eigenart der Völker möglich zu machen, tritt der radikalisierte Historismus in unserem Jahrhundert in einer geradezu selbstzerstörerischen

Form auf; und zwar als eine Bewegung der Emanzipation vom Prinzip der universellen Rationalität. Eindrucksvoll ist der ihm eigentümliche Relativismus, wie Wolfgang Rudolph und Justin Stagl[54] zeigten, in den USA von Melville J. Herskovits vertreten worden. Für ihn ist das Wahrnehmen, Fühlen, Werten, Wollen, Denken und Handeln des Individuums gänzlich durch die Kultur geprägt, in der es aufwächst. Die freudige Anerkennung der sich daraus ergebenden totalen kulturellen Heterogenität der Menschheit ist für Herskovits ethisch wertvoll. Das war in den Vierziger- und Fünfzigerjahren die Auffassung so ziemlich aller führenden Fachvertreter der amerikanischen Kulturanthropologie, welche sich zum Anwalt eines neuen Humanismus machte: auf dem Weg der Zurückdrängung des Ethnozentrismus durch das Prinzip der interkulturellen Toleranz sollte ein harmonisches Zusammenleben der Menschheit trotz der Unterschiedlichkeit ihrer Glieder erreicht werden. Diese Haltung ist verständlich als eine Reaktion auf die von manchen Ethnologen, aber auch von Politikern praktizierte Verwechslung des gegenwärtigen Inhalts westlicher Anschauungen von ›Vernünftigkeit‹ im weiteren Sinne mit universalen und fundamentalen Kriterien der logischen und empirischen Wahrheit; ferner als Reaktion auf die zur Gewohnheit gewordene Praktik, diesen gegenwärtigen Inhalt als *Maßstab der Rationalität* für eine Klassifikation der Anschauungen anderer Menschen zu benutzen. Aber sie ist eben nur eine *verständliche* Reaktion auf unrichtiges Verhalten, und nicht deshalb auch schon eine *richtige*.

Im Jahre 1947 unternahm nun, wie Rudolph eindringlich darstellt, die amerikanische Cultural Anthropology den Versuch, in die große Politik einzugreifen. Der geschäftsführende Ausschuß der »American Anthropological Association« ließ der damals tagenden Kommission für Menschenrechte bei den Vereinten Nationen als Beratungsvorschlag eine Stellungnahme zugehen, die gleichzeitig im *American Anthropologist* als »Statement on Human Rights« veröffentlicht wurde. Federführend war Herskovits.[55] Dieses Statement wollte die Überzeugung festigen, daß es keine wissenschaftliche Methode zur Bewertung von Kulturen gebe und daß alle Standards und Werte – auch die der Wissenschaft – kulturbedingt seien. Daraus wurde dann die Forderung abgeleitet, daß die Unterschiede zwischen den Kulturen respektiert und bei der Anwendung der Menschenrechte berücksichtigt

werden müßten. Wer aber das Statement wirklich ernst nimmt, der muß fremde Auffassungen von Freiheit und Würde nicht nur tolerieren, sondern freudig bejahen, auch wenn sie ihm als Erniedrigung und Sklaverei erscheinen.[56] – Zu einer kulturrelativistischen Neuordnung der Welt ist es jedoch nicht gekommen: In der am 10. Dezember 1949 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen angenommenen Deklaration der Menschenrechte wurden die Anregungen der »American Anthropological Association« so gut wie vollkommen ignoriert. Unbeschadet dieses Umstandes und der aus diesem Anlaß einsetzenden systematischen Kritik am Kulturellen Relativismus setzte sich die Cultural Anthropology gerade damals in den USA als persönlichkeitsbildendes akademisches Fach durch. »Abgesehen von allen übrigen ... amerikanischen Sonderbedingungen scheint eine entscheidende Bedingung für seinen Erfolg der Umstand gewesen zu sein, daß er eine Ideologie darstellt, für die Europa als Inbegriff und Höhepunkt der Weltgeschichte endgültig abgedankt hat. Das mußte für diese eben emporgekommene Weltmacht, deren geschichtliche Wurzeln alle nach Europa zurückführen, höchst schmeichelhaft sein.«[57]

Nicht zuletzt in Anbetracht der Probleme des Kulturellen Relativismus stellt sich aufs neue eine schon im I. Abschnitt kurz erwähnte Frage. Ihr sind die diese Studie abschließenden Ausführungen gewidmet.

IV. Zur Validierung der substantiellen Rationalität: Können Ziele rational sein?

Maurice Godelier überlegt am Beginn seines Buches über die ökonomische Rationalität, ob es tatsächlich auf die Frage nach der Rationalität zwei Antworten gebe, »von denen die eine und grundlegende die Wahl der Ziele, die Bestimmung der Zwecke beträfe, jedoch in den Bereich der Ideologie gehörte; während die andere mehr oder weniger Sache der Wissenschaft wäre, doch lediglich die Mittel zur Realisierung jener Zwecke zu bestimmen hätte«.[58] Mit den folgenden kurzen Bemerkungen ist die Absicht verbunden, wenigstens ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu entwickeln, um im Anschluß daran zu zeigen, daß sie von

einem übersteigerten Dualismus von formaler und substantieller Rationalität ihren Ausgang nimmt.

Geleitet von der Absicht, mit den Mitteln der Wissenschaft eine optimale Güterproduktion zu bewerkstelligen, um Wertkonflikte zu beseitigen, die in der Nachfolge der Saint-Simonisten auch von den zeitgenössischen Technokraten nur als Ausdruck unbefriedigter Bedürfnisse aufgrund von Güterknappheit gedeutet wurden, erfolgte jene außerordentlich starke Betonung der instrumentellen oder Zweck-Rationalität unter Hintansetzung von Fragen der Wertrationalität. Es kam zur vielerörterten Verlagerung der Ziele auf die Mittelebene. Damit waren Folgen verknüpft, die auf jenen Bereich der Wissenschaft zurückwirkten, von dem sich die Maßnahmen der rationalen Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse herleiten lassen. So wurde ein Aspekt der Rationalität, nämlich der technisch-operative, gegenüber einem anderen, nämlich dem hermeneutisch-explorativen, klar überbewertet. Das heißt aber nichts anderes, als daß das Begründungsbemühen und das Erfordernis der Reflexion von Handlungsvollzügen gegenüber den Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit und Effizienz der Güterproduktion und -allokation als zweitrangig angesehen wurden. Ein Analogon zu dieser für weite Teile unserer Lebenspraxis charakteristischen Gewichtsverlagerung findet sich auch innerhalb der Wissenschaft. Hier vollzieht sich mitunter ein Transfer der Relevanz von Forschungszielen auf die Mittelebene, und zwar in der Form, daß ein Primat der Methode mit zum Teil wissenschaftskonservativen Effekten behauptet wird. So hat es häufig den Anschein, als sei die Frage, ob man zwischen methodisch exakten, aber trivialen, und wichtigen, aber methodisch nicht ganz sicheren Resultaten zu wählen hätte, zugunsten der erstgenannten Alternative zu beantworten. Widerstand gegen diese Verkürzung der Rationalität auf einen ihrer Aspekte macht sich allerdings in zweifacher Hinsicht bemerkbar: zum einen lehnt man es in den Sozialwissenschaften zunehmend ab, seine Beschäftigung als eine so unernsthafte Angelegenheit aufzufassen, daß man sich leichte Aufgaben stellt, nur weil sie exakt ausgeführt werden können, und daß man schwierige Aufgaben meidet, weil sie Präzision im strengen Sinne (noch) nicht zulassen; zum anderen wächst die lange Zeit ignorierte Erkenntnis, daß sich – wie es George Lichtheim formulierte – »ein System im Kreis dreht, wenn es erst die Gesellschaft von der angewandten

Wissenschaft abhängig macht und dann wissenschaftliche Kriterien heranzieht, um zu beurteilen, ob das soziale Ganze rational ist oder nicht.«[59] Doch dieser Kreislauf ist nicht dadurch zu unterbrechen, daß man wissenschaftliches Streben als eine zweitrangige Form der Rationalität abtut und es als bloß ›formale Rationalität‹ radikal trennt von der kritischen Vernunft im traditionellen philosophischen Sinne dieses Begriffs.[60] Die Logik des technokratischen Denkens, also der Dominanz der Rationalität des Handlungs*prozesses* gegenüber der Rationalität des Handlungs*resultats*, resümierte Hermann Lübbe einmal treffend folgendermaßen: »Wer alles, was er tut, zwar vernünftig und gut tut, aber niemals fragt, ob er denn auch das Gute und Vernünftige tut – den wird man nicht vernünftig nennen.«[61]

Gewiß: Ein Sozialwissenschaftler, der den Sinn für Handlungs- und Systemalternativen nicht entwickelt hat, also kein Sensorium für individuelle oder kollektive Ziele der *substantiellen* Rationalität aufweist, wird auch nicht richtig in der Lage sein, das mit den Mitteln der *prozeduralen* Rationalität entsprechend zu perspektivieren, was der Fall ist. Utopische Konstruktion und kritischer Realismus bedingen einander wechselseitig – im Leben wie in der Wissenschaft. Es wäre hingegen unrichtig anzunehmen, daß es letztlich müßig sei, die Verfahren der logischen und empirischen Kontrolle im Sinne der ›bloß‹ formalen Rationalität vertreten zu wollen und sich allein zum Anwalt einer freischwebenden substantiellen Rationalität zu machen. Wo immer man allein die ›Inhalte‹, die ›Anliegen‹ und die ›Interessen‹ für wichtig hält und Formen, Regeln und Verfahren der Entscheidungsfindung, der Entscheidungskontrolle und der Entscheidungsrevision als bloß ›formalistische‹ Spielregeln verachtet, ist eine gewisse Wachsamkeit am Platz. Mit der Denunziation des Prozeduralen, des ›Formalismus‹ begann wiederholt die oft gar nicht nur spirituelle Rechthaberei der Anwälte solcher Gerechtigkeitspostulate, deren Inhalte als Prinzipien der substantiellen Rationalität ausgegeben wurden. Gerechtigkeit *und* Effektivität stellen jedoch die Aspekte der rationalen Regelung unserer gesellschaftlichen Beziehungen dar.

Es ist nicht Sache des Vertreters der Wissenschaft, hinsichtlich der Rationalität andere zu täuschen und so zu tun, als könne er den formalen Aspekt gegenüber dem substantiellen Aspekt der Wissenschaft vernachlässigen. Der Dienst, den der Sozialwissen-

schaftler der Gerechtigkeit als dem oft beschworenen Inhalt der Vernunft erweisen kann, liegt ja gerade in der mit den Mitteln der formalen Rationalität erfolgenden Klärung des genauen Sinnes alternativer Gerechtigkeitsideen, in der Untersuchung der Konsequenzen und Nebenfolgen, die sich aus ihrer Realisierung ergeben und schließlich in dem Kampf gegen alle dogmatischen Gerechtigkeitsdoktrinen und ihren universellen Geltungsanspruch. »Wenn Du«, so bemerkt in ähnlichem Zusammenhang Arnold Brecht, »an eine bestimmte letzte Wertordnung glaubst, wird Dir Gerechtigkeit nach dieser Ordnung unveränderlich und ›standardisiert‹ erscheinen. Für einen anderen aber, der an eine andere Ordnung glaubt, wird Gerechtigkeit anders aussehen. Triff Deine Wahl. Sage mir, aber sage mir aufrichtig und ehrlich, wie Deine höchsten Werte aussehen, und ich will Dir sagen, was für Dich Gerechtigkeit ist. Ehe Du mir nicht das eine sagst, kann ich Dir das andere nicht sagen. Aber wenn Du es mir sagst, kann ich Dir vielleicht auch sagen, welche Konsequenzen Deine Wahl haben wird, welche Risiken Du eingehst; *und dann wirst Du vielleicht Deine Wahl ändern.* Auch kann es sich für Dich selbst herausstellen, daß Du Dich in Deiner Ansicht darüber, welches Deine höchsten Werte sind, geirrt hast.«[62] Brecht plädiert hier, wie vor ihm schon Max Weber, für indirekte Beweise in der Normenbegründung. Das ist nicht *alles*, was man sich vielleicht erwartet, wenn man sich der sozialwissenschaftlichen Kritik zum Zwecke der Analyse der Rationalität unseres Handelns und unserer Wertauffassungen bedient. Aber es ist auch nicht gerade Unwesentliches, was dadurch geleistet werden kann.

Auch bezüglich der Sicherung unserer Wertauffassungen scheint die *via regia* der unmittelbaren Anschauung nicht auffindbar zu sein. Die heftige Suche nach ihr im Namen der ›wahren Rationalität‹ oder des ›eigentlichen Denkens‹ macht den alten Respekt vor der Philosophie verständlich, die das unmöglich Scheinende ständig zu verwirklichen sucht. Immerhin wäre vieles an philosophischen Einsichten nicht Wirklichkeit geworden ohne diesen Versuch, das Unmögliche zu erreichen.

1 Zur Unterscheidung in prozedurale und substantielle Rationalität vgl. H. A. Simon, »Rationality as Process and as Product of Thought«, in: *The American Economic Review* 68 (1978), S. 1-16, aber vor allem ders., »From Substantive to Procedural Rationality«, in: S. J. Latsis (Hg.), *Method and Appraisal in Economics*, Cambridge u. a. 1976, S. 129-148, wo die beiden Rationalitätstypen auf S. 130 f. folgendermaßen bestimmt werden: »Behavior is substantively rational when it is appropriate to the achievement of given goals within the limits imposed by given conditions and constraints. Notice that, by this definition, the rationality of behavior depends upon the actor in only a single respect – his goals . . . Behavior is procedurally rational when it is the outcome of appropriate deliberation. Its procedural rationality depends on the process that generated it.« Vgl. in diesem Zusammenhang auch M. Godelier, *Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie* (*Rationalité et Irrationalité en Économie*, Paris 1966, dt.), Frankfurt/M. 1972, S. 19.

2 Im Zentrum der einschlägigen Erörterungen steht folgerichtig die Frage nach der Funktion der Elemente eines statischen oder dynamischen Systems im Blick auf das Systemziel wie umgekehrt die nach der Funktion des Systemziels hinsichtlich bestimmter Eigenschaften der Systemelemente. Angewandt auf sozialwissenschaftliche Erörterungen – etwa im Bereich der Soziologie oder der theoretischen Nationalökonomie – begegnet man in diesem Zusammenhang den zueinander komplementären, wenn auch oft als einander ausschließend verstandenen Betrachtungsweisen des methodologischen Individualismus und des methodologischen Holismus, also dem, was Theodor Geiger Anaskopie und Kataskopie bezeichnet hat. Vgl. Th. Geiger, *Arbeiten zur Soziologie*. Methode – Moderne Großgesellschaft – Rechtssoziologie – Ideologiekritik, Neuwied/Berlin 1962, S. 147-150. – Als ein Beispiel für die Erörterung des Rationalitätsproblems im Sinne des methodologischen Individualismus vgl. J. Coleman, »Rational Actors in Macrosociological Analysis«, in: R. Harrison (Hg.), *Rational Action*. Studies in Philosophy and Social Sciences, Cambridge u. a. 1979, S. 75-91.

3 Geht es im Falle der verstehenden Rekonstruktion um die Bezugnahme auf mentale Sachverhalte im Rahmen einer finalen oder motivationalen Erklärung, so stehen im Falle der kausalen Rekonstruktion – im Sinne einer weitverbreiteten Kausalitätskonzeption – nicht-mentale Determinanten in Betracht.

4 Vgl. dazu M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen [3]1968, vor allem S. 550-552. – Sowohl Ethnologen als auch Soziologen, welche sich dem Phänomen fremden bzw. abweichenden

Verhaltens unter dem Gesichtspunkt der »Sinnadäquatheit« zuwenden, werden dabei seit jeher im Verlauf ihrer hermeneutisch-verstehenden Rekonstruktionen auf die Probe gestellt: Oft können sie nur mit großer Mühe der Versuchung widerstehen, schnell und einfach als »irrational« abzutun, was nicht gemäß den Standards der eigenen Kultur »zivilisiert«, sondern auf überholten Stufen der Entwicklung stehengeblieben ist. Oder aber sie attestieren *jeder* Art von Verhalten frank und frei »Rationalität«, wenn sich nur irgendeine Regel in diesem Verhalten nachweisen läßt; und dies aus dem Grunde, um nur ja nicht in den Geruch des Ethnozentrismus zu kommen.

5 Vgl. in diesem Zusammenhang die Ausführungen über die – auch hier in Betracht gezogenen – Rationalitätstypen bei Max Weber in St. Kalberg, »Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte«, in: W. M. Sprondel/C. Seyfarth (Hg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart 1981, S. 9-38; ferner J. Weiß, »Rationalität als Kommunikabilität. Überlegungen zur Rolle von Rationalitätsunterstellungen in der Soziologie«, in: ebd., S. 39-58.

6 Als repräsentative systematische Darstellung der einschlägigen differenzierten Diskussionslage vgl. exemplarisch D. Aldrup, *Das Rationalitätsproblem in der politischen Ökonomie*. Methodenkritische Lösungsansätze, Tübingen 1971, und M. Hollis/E. J. Nell, *Rational Economic Man*. A Philosophical Critique of Neo-Classical Economics, London 1975; als ideengeschichtliche Rekonstruktion G. Hartfiel, *Wirtschaftliche und soziale Rationalität*. Untersuchungen zum Menschenbild in Ökonomie und Soziologie, Stuttgart 1968. Im besonderen sei auch hingewiesen auf die in M. Godelier, a.a.O., S. 17 f., Fußnote 1, angeführte ältere Literatur.

7 Zum Zusammenhang von Utilitarismus und Rationalitätskonzeption vgl. T. Parsons, Artikel »Utilitarianism, II: Sociological Thought«, in: D. L. Sills (Hg.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, New York/London 1968, Bd. 16, S. 229-236. – Über Analogien zur technischen und ökonomischen Rationalität in den Bereichen der zwischenmenschlichen Beziehungen, des Rechts und in politischen Systemen vgl. P. Diesing, *Reason in Society*. Five Types of Decisions and Their Social Conditions, Urbana/Ill. 1962.

8 Vgl. dazu H. A. Simon, »Rationality as Process and as Product of Thought«, a.a.O., S. 3 f.

9 Vgl. in diesem Zusammenhang vor allem H. A. Simon, *Models of Man. Social and Rational*, New York/London/Sidney 1957, Teil IV, sowie G. L. S. Shackle, *Epistemics and Economics*. A Critique of Economic Doctrines, Cambridge 1972, Buch III, IV und VI.

10 Vgl. H. A. Simon, *Models of Man*, a.a.O., S. 196-206.

11 Vgl. G. L. S. Shackle, *Epistemics and Economics*, a.a.O., S. 231.

12 Ebd., Kap. 16 und 37.

13 Vgl. D. Aldrup, *Das Rationalitätsproblem in der politischen Ökonomie*, a.a.O., § 6.

14 Vgl. G. L. S. Shackle, *Epistemics and Economics*, a.a.O., S. 436 f. – Vielleicht erklären die dargestellten Tendenzen die Renaissance, die das Werk Max Webers zunehmend auch unter Wirtschaftswissenschaftlern, wie schon zuvor unter Soziologen, erfahren hat. Unter den modernen Gesellschaftstheoretikern war ja gerade er es, der eine Theorie des sozialen Handelns zu formulieren bestrebt war, die sowohl das Rationale als auch das Nicht-Rationale zum Gegenstand der Betrachtung und der entsprechenden Verstehensleistungen machte. Zu denken wäre beispielsweise an die methodologischen Bemerkungen in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a.a.O., S. 547 f. Vgl. in diesem Zusammenhang Webers Einschätzung in D. Bell, »Models and Reality in Economic Discourse«, in: D. Bell/I. Kristol (Hg.), *The Crisis in Economic Theory*, New York 1981, S. 46-80, hier S. 79.

15 Lord Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 1. Aufl. 1932, London 1962, S. 16.

16 Vgl. die diesbezügliche Kritik bei M. Godelier, *Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie*, a.a.O., S. 23-26 sowie S. 290-297.

17 Wiedergegeben nach M. Godelier, ebd., S. 55.

18 Vgl. D. Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt.* Kultur und Technologie im Widerstreit (*The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York 1976, dt.), Frankfurt/M. 1979, Kap. 1 und 5.

19 M. Godelier, *Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie*, a.a.O., S. 61.

20 Vgl. die Literatur zur Gleichgewichtsdiskussion ebd., S. 64 f.

21 A. Smith, *Der Wohlstand der Nationen.* Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, erstmals 1776, London [5]1789, dt.), München 1978, S. 370 f.

22 Vgl. dazu St. Böhm, »Ökonomische Prozesse: Das Beispiel der ›unsichtbaren Hand‹«, in: K. Acham (Hg.), *Gesellschaftliche Prozesse.* Beiträge zur historischen Soziologie und Gesellschaftsanalyse, Graz 1983, S. 149-159.

23 Vgl. aus der jüngeren Vergangenheit vor allem Th. C. Schelling, *Micromotives and Macrobehavior*, New York 1978. In gewisser Hinsicht ist das Bestreben dieses Autors demjenigen von Vilfredo Pareto verwandt, der eine Analyse der Logik nicht-logischer Handlungen zu geben versuchte; vgl. dazu R. Boudon, *Die Logik des gesellschaftlichen Handelns.* Eine Einführung in die soziologische Denk- und Arbeitsweise (*La Logique du Social*, Paris 1978, dt.), Neuwied/Darmstadt 1980, S. 14-18 und S. 187-192.

24 Vgl. z. B. F. A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science.* Studies on

the Abuse of Reason (1. engl. Auflage 1952), Indianapolis 1979 (dt. *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*, Frankfurt/M. 1959), S. 150.

25 St. Böhm, »Ökonomische Prozesse: Das Beispiel der ›unsichtbaren Hand‹«, a.a.O., S. 153.

26 Vgl. Ch. Lindblom, »Science of ›Muddling Through‹«, in: *Public Administration Review* 19 (1959).

27 E. B. Haas, »Die Einigung Europas«, in: D. Sidjanski u. a., *Erfolge und Krisen der Integration.* Zusammengestellt und eingeleitet von B. Kohler, Köln 1969, S. 39-66, hier S. 61.

28 Vgl. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1932 ff., Bd. 19, S. 625.

29 Ebd., S. 633.

30 Zu Novalis vgl. G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 2, S. 500 ff.; zu Fries a.a.O., Bd. 7, S. 26 ff.

31 A.a.O., Bd. 2, S. 197.

32 N. Lobkowicz, »Georg Wilhelm Friedrich Hegel«, in: J. Gebhardt (Hg.), *Die Revolution des Geistes.* Politisches Denken in Deutschland 1770-1830, München 1968, S. 101-129, hier S. 103.

33 Th. W. Adorno, *Kritik.* Kleine Schriften zur Gesellschaft, Frankfurt/M. 1971, S. 11 f.

34 F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden* (Schlechta-Ausgabe), Darmstadt 1963, Erster Bd., S. 263 f.

35 M. Weber, »Der Beruf zur Politik«, in: ders., *Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik.* Mit einer Einleitung von E. Baumgarten herausgegeben und erläutert von J. Winckelmann, 3., durchgesehene und ergänzte Auflage, Stuttgart 1964, S. 167-185, hier S. 185.

36 L. Gumplowicz, *Sozialphilosophie im Umriß*, Innsbruck 1910, S. 141 f.

37 Vgl. in diesem Zusammenhang auch R. Goldscheid, *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft.* Willenstheoretische Betrachtung des biologischen, ökonomischen und sozialen Evolutionismus, Wien/Leipzig 1905, S. 65.

38 Vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a.a.O., S. 513 f. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen.* Historisch-kritische Gesamtausgabe. Mit einer Einleitung und textkritischem Anhang hg. von R. Stadelmann, Pfullingen o. J., S. 292-299.

39 So meint etwa Hans Kelsen in seinem Buch *Vergeltung und Kausalität*, daß das Bewußtsein des Primitiven ganz wesentlich durch die Tatsache gekennzeichnet sei, daß in ihm die rationale, auf objektive Erkenntnis gerichtete Komponente weit hinter der emotionalen, dem Fühlen und Wollen entspringenden zurücksteht. Die eine Einstellung des Menschen gegenüber seiner Umwelt, so meint Kelsen, »führt zu dem Ge-

danken eines von unserer Furcht und unserem Wunsch unabhängigen und in diesem Sinn objektiven Zusammenhanges der Dinge, zu der für den Zivilisierten kausalgesetzlich bestimmten Wirklichkeit, zu der Natur; die andere zu Vorstellungen, deren Zweck durchaus nicht ist, die Welt in ihrem realen Zusammenhang zu erkennen, unsere Neugierde, unseren Wissenstrieb zu befriedigen, sondern anderen als Erkenntnisinteressen zu dienen ... Es sind Vorstellungen von dem, was, weil gewünscht: nützlich, und, weil gefürchtet: schädlich ist, und was, wenn es der Ausdruck nicht eines Individual-, sondern eines Gruppeninteresses ist, als das sittlich Gute und Böse erscheint; Vorstellungen von Gegenständen also, die weniger das Bedürfnis auslösen, sie zu erklären, als das: auf sie mit einer bestimmten Handlung zu reagieren, die zu rechtfertigen die Funktion der ausgelösten Vorstellung ist.« H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität.* Eine soziologische Untersuchung, Wien [2]1982, S. 7 f. – Über den ganz unterschiedlichen Charakter der Verursachung in primitiven und wissenschaftlich geprägten Kulturen vgl. z. B. ebd., S. 43-45.

40 Elias beschreibt als die wesentlichsten Charakteristika dieses Prozesses die Ausbildung eines politischen Zentrums – einen Monopolisierungsprozeß mit der Entfaltung von Bürokratien, denen lokale Gewalten untergeordnet werden – und eine Disziplinierung des Verhaltens, die sich als zunehmende Regulierung von affektiven Haltungen und Gefühlsäußerungen in der Internalisierung disziplinierender sozialkultureller Normen vollzieht. Die äußere Disziplin des Staatsmonopols und die innere der Affektkontrolle und der kognitiven Weltorientierung korrespondieren miteinander.

41 Vgl. dazu J. Kekes, »Towards a Theory of Rationality«, in: *Philosophy of the Social Sciences* 3 (1973), S. 275-288; ders., *A Justification of Rationality*, Albany 1976, und ders., »Rationality and Problem-Solving«, in: *Philosophy of the Social Sciences* 7 (1977), S. 351-366.

42 Vgl. M. Weber, »Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen [6]1972, S. 237-573, vor allem S. 237-275.

43 Ich zitiere hier weitgehend P. S. Cohen, Artikel »Rationalität«, in: J. Speck (Hg.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, 3 Bände, Göttingen 1980, S. 531-537, hier S. 531.

44 Ebd., S. 532.

45 Vgl. dazu kritisch H. Schnädelbach, Artikel »Relativismus«, in: J. Speck (Hg.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, a.a.O., S. 556-560; E. List, *Alltagsrationalität und soziologischer Diskurs.* Erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Implikationen der Ethnomethodologie, Frankfurt/New York 1983, vor allem Kap. IV und VI; ferner die in Anm. 54 genannten Arbeiten von Rudolph und Stagl.

46 Vgl. in diesem Zusammenhang die zum Teil sehr kontroversiellen Ar-

beiten von P. Winch, *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie* (*The Idea of a Social Science*, London 1958, dt.), Frankfurt/M. 1966; M. Hollis, »The Limits of Irrationality«, in: *Archives Européennes de Sociologie* 8 (1967), S. 265-271; St. Lukes, »Some Problems about Rationality«, ebd., S. 247-264; I. C. Jarvie/J. Agassi, »The Problem of the Rationality of Magic«, in: *British Journal of Sociology* 18 (1967), S. 55-74; P. S. Cohen, »The Very Idea of a Social Science«, in: I. Lakatos/A. Musgrave (Hg.), *Problems in the Philosophy of Science*, Amsterdam 1968, S. 407-423; K. Nielsen, »Rationality and Relativism«, in: *Philosophy of the Social Sciences* 4 (1974), S. 313-331; M. Mullick, »On the Criteria of Rationality«, in: *Philosophy of the Social Sciences* 5 (1975), S. 309-315; E. Fales, »Truth, Tradition and Rationality«, in: *Philosophy of the Social Sciences* 6 (1976), S. 97-113; I. C. Jarvie, »Verstehen und Erklären in Soziologie und Sozialanthropologie«, in: K. Acham (Hg.), *Methodologische Probleme der Sozialwissenschaften*, Darmstadt 1978, S. 224-252 (»Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology«, in: R. Borger/F. Cioffi (Hg.), *Explanations in the Behavioural Sciences*, London 1970, dt.). – Die Textbücher von B. R. Wilson (Hg.), *Rationality*, Evanston 1970, und H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), *Magie*. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/M. 1978, bieten eine gute Übersicht über die einschlägige Diskussion.

47 Vgl. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a.a.O., S. 547 f.

48 Vgl. W. I. Thomas, *Person und Sozialverhalten*, hg. von E. H. Volkart (*Social Behavior and Personality*. Contributions of W. I. Thomas to Theory and Social Research, New York 1951, dt.), Neuwied/Berlin 1965, S. 114.

49 Vgl. allgemein zur Korrespondenz- und Kohärenztheorie V. Kraft, *Erkenntnislehre*, Wien 1960, Kap. VI.

50 Vgl. C. G. Hempel, »Reasons and Covering Laws in Historical Explanation«, in: S. Hook (Hg.), *Philosophy and History*. A Symposium, New York 1963; dt. unter d. Titel »Gründe und übergeordnete Gesetze in der historischen Erklärung«, in: K. Acham (Hg.), *Methodologische Probleme der Sozialwissenschaften*, a.a.O., S. 128-150.

51 J. Passmore, Rezension von William Drays *Laws and Explanation in History*, in: *Australian Journal of Politics and History* 4 (1958); zitiert nach Hempel, a.a.O., S. 144.

52 Stanislaw Ossowski hat darauf hingewiesen, daß die Thesen, die von der »wahren« oder ganz einfach von *der* Ursache eines gesellschaftlichen Phänomens sprechen, des logischen Gehalts entbehren, wenn sie so uneingeschränkt formuliert sind. »Aussagen über die ›eigentliche Ursache‹ oder über die ›in letzter Instanz entscheidenden Faktoren‹

bekommen erst dann einen Sinn, wenn wir erläutern, daß wir die ›Eigentlichkeit‹ der Ursache und die ›letzte Instanz‹ im Hinblick auf praktische Direktiven beurteilen; daß es hier um die Wirksamkeit der Mittel geht, mit denen wir im Rahmen der Möglichkeiten, über die wir unter konkreten Bedingungen verfügen, etwas bewirken oder verhindern können ... In einer solchen Interpretation bedeutet die These, für Veränderungen der Kultur seien ›in letzter Instanz‹ wirtschaftliche Faktoren entscheidend, daß man angesichts der gegebenen Möglichkeiten kulturelle Veränderungen schneller, einfacher oder wirksamer durch wirtschaftliche Reformen als beispielsweise durch erzieherische Maßnahmen hervorrufen kann« (St. Ossowski, *Die Besonderheiten der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1973 (1. poln. Auflage 1967), S. 114). Die uneingeschränkte Formulierung eines bestimmten Zusammenhangs zwischen einer Klasse von Variablen und dem in Betracht stehenden gesellschaftlichen Phänomen unterstellt bei einer solchen Interpretation einen praxeologischen Standpunkt. Man darf vermuten, daß ein solcher auch den Hintergrund für die Kontroverse zwischen Vertretern einer mentalistischen und einer nicht-mentalistischen Erklärung abgibt.

53 Zu den Vorzügen und Schwächen der anti-traditionalistischen Rationalitätskonzeption vgl. P. S. Cohen, Artikel »Rationalität«, a.a.O., S. 535 f.

54 Vgl. W. Rudolph, *Der Kulturelle Relativismus.* Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie, Berlin 1968; ferner J. Stagl, *Kulturanthropologie und Gesellschaft.* Eine wissenschaftssoziologische Darstellung der Kulturanthropologie und Ethnologie, Berlin ²1981, vor allem S. 110-121.

55 Vgl. W. Rudolph, *Der Kulturelle Relativismus,* a.a.O., S. 101.

56 Vgl. dazu J. Stagl, *Kulturanthropologie und Gesellschaft,* a.a.O., S. 114 f.

57 Ebd., S. 115.

58 M. Godelier, *Rationalität und Irrationalität in der Ökonomie,* a.a.O., S. 19.

59 G. Lichtheim, *Europa im Zwanzigsten Jahrhundert.* Eine Geistesgeschichte der Gegenwart (*Europe in the Twentieth Century,* London 1972, dt.), München 1973, S. 570.

60 Der soeben angedeutete Widerspruch zwischen wissenschaftlicher Rationalität und Vernunft im traditionellen philosophischen Sinne des Begriffs begegnet uns in der Geschichte des philosophischen und des wissenschaftlichen Denkens in stets neuen Ausprägungen: als Gegensatz von Form und Inhalt, von Begriff und Anschauung, von Methode und Gegenstand, von Verstand und Vernunft, von Zweckrationalität und Wertrationalität, von instrumenteller Rationalität und substantieller Rationalität. Aristoteles unterschied bereits zwischen zwei Katego-

rien von Aufgaben, denen sich die menschliche Erkenntnis zuwendet. Die eine verknüpfte er mit dem Begriff der Nützlichkeit, die andere mit dem Begriff der Weisheit. Aristoteles war der Meinung, daß die Technik seiner Zeit bereits einen so hohen Stand erreicht habe, daß man von ihrer weiteren Entwicklung nicht mehr viel erwarten könne; der Entwicklung der Weisheit seien hingegen keine Grenzen gesetzt. Heute stellt sich uns die Situation eher umgekehrt dar; die materialen Aspekte der Rationalität treten zugunsten der formalen zurück. Das formale Prinzip: die beste Kombination begrenzter Mittel zu realisieren, um ein quantifizierbares Ziel zu erreichen – ebendieses formale Prinzip, das sich im Bereich des Operational Research als so fruchtbar erwiesen hat, zeichnet sich durch Zielindifferenz aus. Es geht dabei um die Maximierung oder Minimierung des Wertes einer Zielfunktion, unabhängig davon, worin das Ziel jeweils besteht. Die mathematischen Verfahrensweisen sind indifferent gegenüber den Inhalten, auf die sie sich beziehen, und die Logik des Kalküls bleibt überall dieselbe. Die Rationalität des Handlungs*prozesses* dominiert klar gegenüber der Rationalität des Handlungs*resultats*.

61 H. Lübbe, »Bemerkungen zur aktuellen Technokratie-Diskussion«, in: H. Lenk (Hg.), *Technokratie als Ideologie*, Stuttgart 1973, S. 97.

62 A. Brecht, *Politische Theorie*. Die Grundlagen politischen Denkens im 20. Jahrhundert (1. amerikanische Auflage Princeton 1959). Stellenweise revidierte und ergänzte deutsche Ausgabe, Tübingen 1961, S. 190.

Weitere Literatur

Acham, K., »Rationalität und Engagement. Die sozialwissenschaftliche Kritik zwischen ethischem Relativismus und Absolutismus«, in: ders., *Vernunft und Engagement*. Sozialphilosophische Untersuchungen, Wien 1972, S. 205-235.

Acham, K., »Einige Überlegungen zur Relativität und zum Relativismus der Werte«, in: K. Weinke (Hg.), *Logik, Ethik und Sprache*. Festschrift für Rudolf Freundlich, Wien/München 1981, S. 1-23.

Benn, S. I., »Can Ends be Rational? The Methodological Implications«, in: S. I. Benn/G. W. Mortimore (Hg.), *Rationality and the Social Sciences*. Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences, London/Henley/Boston 1976, S. 268-295.

Braun, G., »Steuerung des ökonomischen Systems im Wandel«, in: Th. Hanf u. a. (Hg.), *Sozialer Wandel*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1975, S. 64-82.

Gellner, E., »Der Neue Idealismus – Ursache und Sinn in den Sozialwis-

senschaften«, in: H. Albert (Hg.), *Theorie und Realität.* Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen ²1972 (»The New Idealism – Cause and Meaning in the Social Sciences«, in: I. Lakatos/A. Musgrave (Hg.), *Problems in the Philosophy of Science,* Amsterdam 1968, dt.).

Kaufmann, F., *Methodenlehre der Sozialwissenschaften,* Wien 1936.

Koselleck, R., »Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt«, in: R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hg.), *Objektivität und Parteilichkeit,* München 1977, S. 17-46.

Lukes, St., »Zur gesellschaftlichen Determiniertheit von Wahrheit«, in: H. G. Kippenberg/B. Luchesi (Hg.), *Magie.* Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/M. 1978, S. 235-258. (Engl. in: R. Horton/R. Finnegan (Hg.), *Modes of Thought.* Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies, London 1973.)

Schumpeter, J. A., *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie,* München 1950.

Skidmore, W., *Theoretical Thinking in Sociology,* Cambridge u. a. ²1979.

Taylor, F. W., *The Principles of Scientific Management,* New York/London 1911 (dt.: *Die Grundsätze wissenschaftlicher Betriebsführung,* München/Berlin 1913, ²1922).

Watkins, J., »Imperfect Rationality«, in: R. Borger/F. Cioffi (Hg.), *Explanations in the Behavioural Sciences,* London 1970, S. 167-217.

Rainer Specht
Zur Vernunft des Rationalismus

Große Philosophen haben angedeutet, daß für ›Mensch‹ der Ausdruck ›ungefiederter Zweibeiner‹ eine angemessenere Definition sein könnte als ›vernünftiges Lebewesen‹, und unaufdringlicher kann man kaum beweisen, daß man Vernunft besitzt. Andere Überlegungen betrafen die Frage, wie die Vernunft dem Menschen bekommt, und die Antworten fielen unterschiedlich aus. Z. B. schrieb Erasmus von Rotterdam, allerdings im *Lob der Torheit*: »Damit das Leben der Menschen nicht ganz traurig und unfreundlich würde, hat Jupiter mehr Leidenschaften als Vernunft hineingegeben. Wieviel mehr? Ein halbes Pfund auf ein Lot. Außerdem verbannte er die Vernunft in einen engen Winkel im Kopf, den ganzen übrigen Körper überließ er den Affekten.«[1] Entfernt ähnlich klingende Äußerungen von David Hume brauche ich nicht zu zitieren. Auf der anderen Seite wurde die Frage gestellt, wie der Vernunft der Mensch bekommt, und darüber schrieb z. B. Tristram Shandy im 19. Kapitel des Zweiten Teils (aus Anlaß der Erwähnung jenes aromatischen Saftes im hinteren Kleinhirn, in dem nach Borris Brief an Bartolino die Vernunftseele wohnt): »Der bloße Gedanke, daß ein so edles, so feines, so immaterielles und so erhabenes Wesen, als die Anima, oder selbst, als nur der Animus, seinen Wohnsitz in einer Pfütze, oder in irgend einer Feuchtigkeit, sie sei so dick oder dünn sie wolle, nehmen und wie ein Frosch den lieben langen Tag durch, Winter und Sommer, nicht anders tun sollte, als sitzen und plätschern – empörte seine Einbildung.«[2] Das klingt ein bißchen komisch, gehört aber wohl zur Literatur über das Elend der Vernunft im Menschen, die bisweilen aus der Mode kam, sich aber immer wieder durchgesetzt hat.

Wie schon so wenige Beispiele zeigen, kann man über das Thema Vernunft unterhaltsam oder auch weise reden; das alles werde ich aber nicht tun. Statt dessen blättere ich zunächst ein paar Hauptbedeutungen von ›Vernunft‹ im 17. und 18. Jahrhundert vor Ihnen auf, d. h., ich unterhalte Sie mit etwas, das möglicherweise nicht spannender ist als ein Inventarverzeichnis, das ich aber selbst als Gegenstand einer Kurzexkursion in ältere Stadien des

Rationalitätsverständnisses verstehen möchte, um das es auf dieser Tagung geht – Besichtigung einer tieferen Schicht, in der Fundamente unserer eigenen Häuser liegen. Es geht, soweit ich sehe, nicht um hochbrisante Phasen des Rationalisierungsprozesses im Sinn Max Webers, sondern bloß um eine verebbte philosophische Strömung. Zu allem Übel ist es auch noch schwer zu sagen, was ›Rationalismus‹ in diesem Sinn überhaupt bedeutet, oder dem (wie immer explizierten) Ausdruck Autoren eindeutig zuzuordnen. Ich gehe darauf aber jetzt nicht ein, denn wer über eine so vielgestaltige Richtung aus humanitären Gründen nicht länger als eine Stunde spricht, der redet ohnehin idealtypisch; und weshalb im Glücksfall ein so phänomenentrücktes Verfahren am Ende trotzdem das Verstehen von Einzelphänomenen erleichtert, ist ein Problem, das man zwar im Rahmen der Universalienlehre ergründen muß, auf das ich heute jedoch ebenfalls nicht eingehe.

Hinzu kommt, daß der Ausdruck *ratio* (wie einige seiner Nachfolger in den neueren Sprachen) ziemlich sperrig ist, denn er bezeichnet nicht nur ein menschliches Vermögen, sondern außerdem Dinge wie ›Sinn‹, ›Bedeutung‹, ›Begriff‹, ›Definition‹, ›Grund‹, ›Argument‹, ›Gesichtspunkt‹, ›Verfahren‹, ›Beziehung‹, ›Proportion‹ und ›Rechenschaft‹. Deswegen kann man auch bereits einen so trivialen Satz wie *Ratio postulat* . . . im Grunde gar nicht ins Deutsche übersetzen. Nimmt man trotzdem ›Vernunft‹ nur als Bezeichnung für ein Vermögen[3], dann zeigt sich bald, daß das hierarchische Verhältnis von Verstand und Vernunft, das uns nach Kant als selbstverständlich erscheint, in Wirklichkeit nicht selbstverständlich ist. Im Mittelalter übersetzt man z. B. *ratio* außer mit ›redelicheit‹ sowohl mit ›vernunft‹ als auch mit ›verstant‹; aber man übersetzt auch *intellectus* mit ›vernunft‹ und ›verstendenisse‹.[4] In solchen Unvorhersehbarkeiten spiegelt sich eine Unentschiedenheit im Gebrauch der vorbildlichen lateinischen Termini, die weit zurückreicht. Einschlägige antike und spätantike Schwierigkeiten sind bekannt, aber auch das lateinische Mittelalter hat Probleme. Gilbert von Poitiers nennt z. B. das niedrigere Vermögen *intellectus*, aber Isaac von Stella und Hugo von St. Viktor nennen es *ratio*. Die Rezeption aristotelischer Theorien über tätigen und leidenden Verstand führt in der Hochscholastik zum Vordringen von *intellectus*, aber dadurch ist die Situation nicht auf Dauer bereinigt. An derartigen Unberechenbarkeiten ändert sich in der Neuzeit nicht viel. Man stimmt überein in der

Annahme höherer und niederer geistiger Vermögen, aber ihre Benennung und Abgrenzung ist kontrovers und mannigfaltig. Bei einem Sekundärwort wie *rationalis*, nach dem das späte ›Rationalität‹ gebildet wird, ist die Lage eher noch schlimmer. Ich möchte mit solchen Reminiszenzen vorandeuten, daß im Folgenden der Gegenstand glatter erscheint, als er ist – zumal da ich die bedeutende Literatur zur Schmähung der Vernunft vernachlässige, die zwar nicht immer, aber oft, z. B. bei der Wahlhamburgerin Mme. de Bourignon, religiösen Impulsen, in anderen Fällen jedoch, z. B. im Fall Jonathan Swifts, allgemeineren Interessen entsprang.

Unter den einigermaßen fest akzeptierten Bedeutungen des als Vermögensname verstandenen Ausdrucks *ratio* und seiner Nachfolger in der Neuzeit springt vor allem die Privilegbedeutung[5] ins Auge. Vernunft gilt meist als etwas, das den Menschen vorteilhaft vom Tier unterscheidet, sei es graduell oder qualitativ. Nach dieser Bedeutung schließt Vernunft Verstand und freien Willen ein[6], und weil sie den Menschen zum Menschen macht, beruht auf ihr seine Würde. Seine Fähigkeit, selber zu denken, steht gegen theoretische Bevormundung, und sein Vermögen, frei zu wollen, steht gegen Brechung seines Willens. Auf der anderen Seite hat die Vernunft ihre Not, den Menschen bleiben zu lassen, was er ist; und dazu äußern sich berühmte Texte über das Elend der Vernunft im Menschen. Weil wir alle durch die Vernunft zu Menschen werden, bilden wir eine Gattung und sind insofern einander gleich; und dieser Gedanke, daß die Vernunft eine natürliche Gemeinschaft der Menschen begründet[7], hat theoretische und praktische Konsequenzen, z. B. die, daß alle Menschen als an sich des Kommunizierens fähig gelten. Gefährdung von Kommunikation ist gleichsam nur technisch bedingt und betrifft vor allem die Übersetzbarkeit vernünftiger Gedanken in physische Symbole – ein Problem, das heutzutage noch im Bereich der Science Fiction erwogen wird. Daß man damals den Bereich der Schwierigkeiten so eng faßt, wäre ganz normal, falls diejenigen Gefährdungen von Kommunikation, die heutigen Zeitgenossen zuerst ins Auge fallen, als globale Phänomene erst später aufgetreten sein sollten. Weil Genien und Gott gleichfalls Vernunften sind, gibt es eine Sozietät der vernünftigen Wesen, in der die Gattung der Menschen nur ein Teilverband ist – inzwischen ebenfalls ein Science Fiction-Motiv. Diese unbefangene Vorstellung einer Gemein-

schaft aller Intelligenzen im Universum macht es verständlich, daß auch viele neuzeitliche Autoren sich über die Erkenntnisbedingungen der höheren Vernunften Gedanken machen; Erinnerungen daran finden sich bei Kant. Das vollkommene Vernunftwesen ist der Schöpfer aller anderen Vernunften, die aber als Vernunften seinesgleichen und deshalb nicht nur seine Geschöpfe, sondern auch seine Kinder sind.[8] Von da aus kann man zur Annahme eines natürlichen Gnadenstandes der Vernunften gelangen, der vom religiösen verschieden und unabhängig ist – *nature* und *grâce* in jenem speziellen Sinn, den wir von Leibniz her kennen; und das Vertiefen dieses Details führt unter anderem zu jener *piété naturelle* des Deismus, von der aus Hamburg ein so bedeutendes Zeugnis wie Reimarus' *Vornehmste Wahrheiten* überliefert ist.

In einer zweiten Bedeutung bezeichnet *ratio* das Vermögen der obersten Ideen und Prinzipien. Noch für Kant ist die Vernunft ein Vermögen der Gesetze und ihrer Elemente[9], und Pascals *coeur*, das sicherlich mehrere Wohnsitze hat, findet hier zumindest eine seiner Stätten. Diese Vernunft enthält Axiome und allgemeinste Begriffe, die zwar auch als Prototypen und Modelle bei der Theoriebildung dienen können und die insofern, wie Boyle betont, »a kind of organical thing« sind; die aber vor allem als *norma* und *standard* von Urteilen und Handlungen fungieren, wobei im einzelnen deren Deduzierbarkeit aus den bzw. deren Kompatibilität mit den Prinzipien zu überprüfen ist.[10] Diese obersten Prinzipien dienen also, kantisch gesprochen, primär als Kanon, aber sekundär auch als Werkzeuge der konstruierenden Vernunft und damit als Organon.[11] Die theoretische Vernunft ist in diesem Sinn das Vermögen der obersten theoretischen und die praktische Vernunft das Vermögen der obersten praktischen Prinzipien und Ideen, deren Inbegriff das natürliche Gesetz als Regel des Naturrechts ist. Vor allem die praktische Vernunft, in die das natürliche Gesetz wie auch immer eingeschrieben ist, heißt *recta ratio,* und wer sowohl anachronistisch als auch mißverständlich reden dürfte, der könnte sagen, daß die praktische Vernunft in diesem Sinn das Vermögen der Wertrationalität im Unterschied zur Zweckrationalität ist. Die obersten theoretischen und praktischen Prinzipien und ihre begrifflichen Elemente gehen auf das natürliche Licht zurück, das Gott mit seinen Sinnes- und Vernunftelementen in allen Intelligenzen angezündet hat und das als kon-

kurrierende Instanz zum übernatürlichen Licht des Glaubens fungiert. Spannungen zwischen Glauben und Vernunft betreffen zunächst die Vernunft als natürliches Licht, und die Überzeugung, daß Offenbarung nichts Widervernünftiges enthalten kann, beruft sich gewöhnlich auf die Identität des Urhebers beider Lichter.[12] Vor allem diese zweite Bedeutung bietet Differenzierungsmöglichkeiten für Einzelsysteme. Denn in welcher Weise sind der Vernunft die obersten Prinzipien verfügbar – dispositionell, perzipiert, eingeboren oder in der ewigen Vernunft geschaut? Zweitens: Sind theoretische und praktische Ausstattung der Vernunft gleichermaßen vollkommen? Oder ist der Mensch trotz voller moralischer Zuständigkeit theoretisch gemindert, so daß seine theoretische Vernunft schwach ist, während seine untrügliche moralische Orientierung aus anderen als theoretischen Quellen fließt?

In einer dritten rezipierten Bedeutung ist die Vernunft das Vermögen zu schließen: *ratio* als *ratiocinatio*[13], das in *ragionare, raisonner* und *reasoning* fortlebt. Im Bereich der Theorie fungiert es als Vermögen zu theoretischen Systemen, mit deren Hilfe man *rationes*, Gründe, gibt; im Bereich der Praxis als Vermögen zur zielgerechten Verknüpfung von Handlungen und Handlungsfolgen, die man heute als ›Strategie‹ bezeichnen könnte. Diese Fähigkeit zu Systemen und Strategien ist, um noch einmal mißverständlich und anachronistisch zu reden, nach ihrer praktischen Seite das Vermögen der Zweckrationalität im Unterschied zur Wertrationalität. Sie steht Vermögen unmittelbarer Anschauung gegenüber, die man manchmal mit dem vieldeutigen Ausdruck *intuitus* bezeichnet, ist also – nach der alten Redeweise – das Vermögen zu Diskursen, das unseren Geist aus dem für ihn eng umschriebenen Bereich des unmittelbar Gesehenen hinaus zu weitergehendem Wissen führt. Während die Vernunft als natürliches Licht primär als Kanon dient, dient die Vernunft als Vermögen zu schließen primär als Organon: als *oculus oculi* oder als Auge, mit dem das Auge unseres Geistes teleskopisch wird.[14] Dieser Gedanke wird vielfach variiert. Z. B. spricht Walter Charleton, der viel von einem Dichter hat, von »set on our Reason to hunt, where our Sense is at a loss«[15]; er versteht also die schließende Vernunft als Jagdhund. Sie ist allerdings schon insofern gehandikapt, als sie das Vorhergehen von Anschauung voraussetzt[16]; und noch Kant pflegt zu betonen, daß das schließende Vermögen den Menschen

von höheren Intelligenzen unvorteilhaft unterscheidet.[17] Er bedarf eines Schlußvermögens nur deshalb, weil seine Anschauung beengt und überschattet[18] ist; diese dritte Art von Vernunft verbindet ihn also nicht etwa mit höheren Intelligenzen, sondern trennt ihn von diesen, weil sie alles das »d'un coup d'œil« erfassen, »que nous ne trouvons qu'à force de consequences«.[19] In dieser Spezialbedeutung sind Gott und die Genien gerade nicht rational. Die cartesische Beweislehre versucht, der Schwäche des Menschen durch eine technische Erweiterung seiner Anschauung zu begegnen, und Spinoza zieht daraus die Konsequenz des Übergangs vom diskursiven Verfahren der *ratio* als Schlußvermögen zum *intuitus mentis* der Gottesschau und zeigt dadurch nicht weniger als Malebranche und andere Autoren, daß der Weg von der Frühscholastik bis zum 17. Jahrhundert im Grunde so weit gar nicht ist.

Von dem skizzierten Bedeutungshintergrund von *ratio* her läßt sich im großen und ganzen das Adjektiv ›rational‹, soweit es hier einschlägig ist, explizieren: zugehörig zur privilegierten Gemeinschaft der Intelligenzen; ausgestattet mit den obersten Ideen der theoretischen und praktischen Vernunft bzw. an ihnen im Denken und Handeln orientiert; und schließlich: ausgestattet mit dem Vermögen zu schließen, das Schwächen des menschlichen Anschauungsvermögens kompensiert, bzw. dieses Vermögen nach logischen Regeln oder inhaltlich angemessen gebrauchend. Diese Bedeutungen sind nicht scharf voneinander getrennt, sondern gehen vielfach ineinander über. Daß man zum Reich der Vernunften gehört, bedeutet zugleich, daß man vom natürlichen Licht erleuchtet ist, und daß man schließt, bedeutet zugleich, daß man von obersten theoretischen und praktischen Prinzipien Gebrauch macht. Denn wie Leibniz betont, sind die Verbindungen zwischen Extremen und Mittelbegriffen, die die diskursive Vernunft erkennt, »encore elles-mêmes des verités nécessaires«[20], fallen also unter die Vernunft als natürliches Licht; und umgekehrt ist noch für Kant die Vernunft deswegen das Vermögen der Ideen, weil sie zugleich das Vermögen der Schlüsse ist.[21] Die Vernunft ist eben alle diese drei Dinge.

Was ich bisher an Bedeutungen von ›Vernunft‹ und ›rational‹ skizzierte, das ist nicht Spezialgut irgendeiner Richtung, sondern rezipierter Sprachgebrauch über Richtungsgrenzen hinweg. Es gehört also, um eine späte Unterscheidung zu benutzen, gleicher-

maßen zum Sprachgebrauch von Rationalisten und Empiristen. Was aber deren Verschiedenheit betrifft, so wäre es sachlich so unangemessen, Empiristen Vertrauen zur Vernunft, wie Rationalisten die Faszination durch empirische Phänomene abzusprechen, die für das 17. Jahrhundert so charakteristisch ist und dann im 18. Jahrhundert zunächst wieder abebbt. Sofern es hier Differenzierungen gibt, müssen sie tiefer liegen. Es hat sich gezeigt, daß in der Schätzung und Erarbeitung dessen, was man heute ›empirische Basis‹ nennt, zwischen beiden Richtungen kaum ein Unterschied besteht, daß die an der Oberfläche beobachtbaren Unterschiede vielmehr weitgehend auf Eigentümlichkeiten bei der Hypothesenbildung beruhen. Während sogenannte Rationalisten dazu neigen, basisnahe Hypothesen mit Hilfe von Schlußfolgerungen, notfalls *ad hoc*, durch Hypothesen höherer Stufe mit obersten, allgemeinsten und einfachsten Prinzipien der Metaphysik zu verbinden, zeigen sogenannte Empiristen eine deutliche Präferenz für basisnahe Hypothesen und stehen deren systemerzeugender Rückführung auf oberste Prinzipien reserviert gegenüber. Auch Empiristen sind zwar gegebenenfalls von der Wahrheit solcher Prinzipien überzeugt, sie weisen ihnen aber keine zentrale Wissenschaftsfunktion, sondern nur die Präambelrolle einer metaphysischen Rechtfertigung der historischen oder empirischen Methode zu. Ich unterstelle, daß es für diese Meinungsverschiedenheit vielfältige Anlässe gibt, z. B. schulgeschichtliche, die auf antispekulative Positionen im Bereich der Spätscholastik (und nicht etwa erst im Bereich der Renaissance) zurückweisen; wissenschaftsgeschichtliche Anlässe, die von dem Schlüsselerlebnis des Defizits an methodisch gesichertem Basiswissen bei scheinbarer Sättigung des Theoriebedarfes ausgehen; soziale Anlässe, darunter nicht nur der Bedarf an ökonomisch einsetzbarer Theorie und Sachinformation, sondern auch das Interesse, durch eine Anstrengung der Empirie, zu der vom Färber, Schmied und Bauern bis hin zum Virtuoso jeder aufgerufen war, ein effizienteres Erkenntnisverfahren als das der universitären Monopolisierung durchzusetzen; und vielleicht sogar in einem speziellen Sinn politische Anlässe.

Das Nachdenken über solche Anlässe ist deshalb wichtig, weil sie Interpretationshilfen geben, auf die man besser nicht verzichtet; aber wenn man den Text erschlossen hat, dann kann man sie ruhig wieder vergessen (eine bloße Gedächtnisfrage – aber erst

dann, vorher nicht). Bei der Präzisierung der externen Faktoren, die bei der Verzweigung des europäischen Denkens in Rationalisten und Empiristen eine Rolle spielten, gibt es unter anderem deshalb Schwierigkeiten, weil wir uns am Ende einer Epoche angeblicher Übererfüllung des Historiesolls noch immer nicht sehr viele Informationen über Hintergrunddetails von Philosophien des 17. und 18. Jahrhunderts verschaffen konnten. Daher werde ich statt dessen einen Unterschied bei der Auslegung des allgemeinen Vernunftbegriffes durch diese beiden Richtungen hervorheben, der literarisch faßbar ist, das unterschiedliche Hypothesenverhalten der Richtungen plausibler macht und wohl auch den Anschein von Kontinuität im geschichtlichen Ablauf verstärkt. Der Unterschied, auf den ich eingehen will, betrifft nicht die Vernunft im ersten Sinn. Hier gibt es u. a. den Streit über das Verhältnis von menschlicher und möglicher tierischer Vernunft, der nicht erst begann, als der Nuntius Rorarius beim König von Ungarn sein Plädoyer für die Vernunft der Ratten hielt, und der noch lange nicht beendet war, als David Hume seine schöne Sektion über die Vernunft der Tiere schrieb. Doch darf man kurz und ohne grob zu pauschalieren sagen, daß Empiristen im Gegensatz zu Rationalisten dazu neigten, eine eher quantitative Verschiedenheit zwischen tierischen und menschlichen Seelenvermögen anzunehmen. Der Richtungsunterschied, auf den ich hinweisen möchte, betrifft ferner nicht die Vernunft als Schlußvermögen; in diesem Punkt gibt es keine tiefen Meinungsverschiedenheiten. Dagegen betrifft er die Vernunft im zweiten Sinn, die Vernunft als natürliches Licht. Wenn ich im folgenden darüber spreche, dann benutze ich das Wort ›Philosophie‹ in seinem alten und sehr weiten Sinn. Denn Vernunftdiskussionen gewinnen im 17. Jahrhundert unter anderem deshalb eine neue Dramatik, weil sich durch den Übergang zu atomistischen Physiken die Rolle der Sinnlichkeit verändert. Sie liefert nun nicht mehr Klartext über die Welt, sondern komplizierte Chiffren, deren Entzifferung der Vernunft als neue Last auf die Schultern fällt; und es gilt nicht allgemein als sicher, daß sie den Codes der Natur gewachsen ist.

Auch die Strömung, die man heute empiristisch nennt, hält die menschliche Vernunft für ein großes und leistungsfähiges Vermögen.[22] Sie kann Philosophen von Gottes Existenz überzeugen[23], sie richtet über jedes Zeugnis unserer Sinne[24], sie trägt uns weiter, wo Sensorien versagen, und wenn selbst unsere Einbildungskraft

am Ende ist, dann springt die Vernunft für uns ein.[25] Auch sogenannte Empiristen pflegen von der Überzeugung auszugehen, daß Gott die Welt nach konsistenten und vernünftigen Regeln erschaffen hat, die im Prinzip für menschliche Vernunften nachvollziehbar sind. Insofern steckt die Natur voll von Rationalität, die auf rationalen Handlungen Gottes beruht; und das schränkt, wie immer die Metaphern auch lauten mögen, letztlich die Näherungsweise aus, die man heute ›objektivistisch‹ nennt: Naturerklärung bleibt hier immer irgendwo in der Nähe dessen, was man heute als ›rationale Erklärung‹ bezeichnet. Daß es Menschen nicht selten an Orientierung und Informationen fehlt[26], daß sie sich der Leitung ihrer Vernunft entziehen können, um sich dem Glauben an Autoritäten hinzugeben[27], daß Vorurteile, Gewohnheiten, Erziehung, Eigennutz, Laster und Leidenschaften das Auge der Vernunft verdunkeln können[28], das ist gemeinsames Gut aller Richtungen. Spezifischer klingt schon die Überzeugung, daß die Natur zumindest vieler Dinge uns prinzipiell verborgen bleibt[29]; daß Gott Naturphänomene mit vernünftigen Verfahren erzeugen kann, vor deren Erklärung die menschliche Vernunft versagt[30]; und daß ein Sachverhalt bis ins Letzte vernünftig sein kann, ohne daß irgendeine menschliche Vernunft das je bemerkt.[31] Hieraus kann man schließen, daß es, vom Menschen aus gesehen, viele natürliche »things above reason« gibt[32], und diese Meinung scheint mir gerade für empiristische Autoren charakteristisch zu sein. Sie wird manchmal damit begründet, daß Gott unsere intellektuelle Ausstattung nicht nach dem Zweck vollkommener Erkenntnis, sondern nach den Zwecken des irdischen Pilgerstandes bemessen hat: nämlich daß wir Gott verehren, unsere Pflichten erkennen und eines vernünftigen Wesens würdig leben[33]. Die Erfüllung dieser göttlichen Zwecke wird durch bestimmte Schwächen unseres Erkenntnisvermögens nicht gefährdet, die man unter Empiristen für so weitgehend hält, daß wir gegebenenfalls nicht einmal sehr hochstufiger Ideen und Prinzipien gewiß sein dürfen. Um nicht zu Mißverständnissen Anlaß zu geben: ich kenne keinen Empiristen, der das Identitäts- und Kontradiktionsprinzip für zweifelhaft erklärt (und das macht bei der Klassifikation gewisse Probleme); aber die Ungewißheiten setzen weit oben an. Vieles, sagt Boyle, was Menschen gewöhnlich als ein Diktat der Vernunft ansehen, ist für Diskurse ein zweifelhafter Ausgangspunkt; gewiß ist lediglich, daß es von uns für ein Vernunftdiktat

gehalten wird.[34] Diese Meinung hängt, soweit ich sehe, mit der unter Empiristen verbreiteten Vorüberzeugung zusammen, daß das natürliche Vernunftlicht nichts inhaltlich Bestimmtes, sondern ein bloßes Vermögen des Menschen zur Produktion von Prinzipien und Ideen ist, die bei falscher Arbeitsweise falsch und inadäquat sein können, bei angemessener Arbeitsweise aber wahr und adäquat sind.[35] Unsere inhaltlich nicht präjudizierte Vernunft produziert sie gleichsam auf Risiko, und sie dienen der Jagd nach einem Wild, das man nicht sieht. Obgleich uns keine Vernunftanschauung gegeben ist, denn unsere Anschauung endet bei makroskopischen Sinnen, denen atomare Strukturen immer verborgen bleiben, müssen Sinneserfahrungen dennoch so etwas wie Fährten des Wesens der Dinge sein.[36] Deshalb spricht Charleton von »set on our reason to hunt«.[37] Je genauer der Jagdhund Vernunft die sinnlichen Fährten des wahrhaft Wirklichen liest und beurteilt, desto größer werden die Chancen des Jägers. Das ist eine der Pointen der historischen oder empirischen Methode, und vor diesem Hintergrund entwickelt sich eine empiristische Sonderbedeutung von »rational«: rational ist, wer sein Erkenntnisverhalten nach dem Handikap seiner Vernunft bestimmt und sich an die historische Methode hält, die uns die *recta ratio* diktiert.[38] Zu dieser Methode gehört Distanz gegenüber Prinzipien einschließlich sehr allgemeiner als risikobeladener Produkte einer nicht anschauenden Vernunft; und daraus ergibt sich ein schon zum kantischen Begriff des Regulativen hin tendierendes Verständnis von Philosophie als etwas, das zugleich gegenwärtig, erhofft und unerreichbar ist. Es ist gegenwärtig als etwas, bei dem Prinzipien nur bis auf weiteres gelten und bei dem die Vernunft sogar bis auf weiteres gleichzeitig mit alternativen Hypothesen arbeiten darf.[39] Philosophie in diesem Sinne ist nichts Vollendetes, sondern etwas Wachsendes, das keinen festen und bleibenden *standard of truth* vermittelt.[40] Ihr gegenüber, sagt Boyle, ist die wahre, aber nicht präsente Philosophie »a thing of a more noble nature, and of greater extent, than the hypothesis of any sect of philosophers«.[41] Daran knüpfen sich unterschiedliche Wissenschaftseschatologien. Einerseits findet man Äußerungen definitiver Hoffnungslosigkeit, wie sie heutigen Lesern von Locke oder Hume her bekannt sind; und in diesem Sinn sagt Lockes Freund Sydenham: »Philosophus vero, saltem pro augustiori huius nominis maiestate, nemo mortalium evadet unquam.«[42] Albrecht von Haller, der Göttinger

Gast, dessen physiologischer Neuansatz die Philosophie der deutschen Klassik erstaunlich tief geprägt hat, schreibt ganz in diesem Sinn die Zeilen, die Generationen deutscher Jugendlicher einschließlich Hegels auswendig lernten: »Ins Innere der Natur dringt kein geschaffener Geist; wohl glücklich, wem sie nur die äußere Schale weist.« Und wenn man schließlich aus dieser Not eine Tugend macht, dann äußert man so etwas wie Lessings Rede von der Wahrheit in der einen Hand.

Auf der anderen Seite begegnet man dagegen der Hoffnung, z. B. bei dem Epikureer Charleton, daß wir nur so lange von bloßen Vermutungen zehren, »until the (in that respect, too slow) wheel of Time shall have brought up some more worthy explorer, who shall wholly withdraw that thick curtain of obscurity, which yet hangs between Natures laboratory and us, and enrich the common weal of letters, by the discovery of the real verity«.[43] An Stellen wie dieser wird jedenfalls deutlich, daß hier Philosophie kein Werk von einsamen Subjekten ist, sondern die gemeinsame Arbeit von Forschern aus vielen Generationen. Die Konnotation von vorindustrieller Arbeit ist dabei schon deshalb so stark, weil einer der Gründe für die Vorläufigkeit des Wissens von Menschen, die jedes Jetzt der Philosophie zur bloßen Etappe in einem umfassenderen *Trial-and-error*-Spiel macht, der Handwerks-*(workmanship-)*Charakter der menschlichen Prinzipien und Kategorien ist. All ihr inhaltliches Wissen hat unsere Vernunft durch eigene Arbeit, »by its own endeavours«[44]; ihre allgemeinsten Sätze sind durch Induktion entstanden, die eine irrtumsanfällige Operation endlicher Vernunften ist, und ihre obersten Begriffe sind aus Abstraktionstätigkeiten hervorgegangen, die mehr oder weniger treffsicher angesetzt sein können.[45] Auch manche Metapher, in der man diesen Gedanken realisiert, weist auf den vorindustriellen Bereich der Arbeit: die Vernunft, sagt Gassendi, hat das Vermögen, Ideen und Prinzipien ähnlich zu bilden, wie die Hand des Menschen Teig formt oder der Mund des Menschen Gläser bläst.[46] Diese Arbeit in einer Gemeinschaft von Forschern muß deshalb geleistet werden, weil Gott nichts Überflüssiges tut. Schon in Lockes Draft B steht zu lesen: Weil Gott uns Menschen mit jenem Erkenntnisvermögen ausgestattet hat, das wir haben, war es zur menschlichen Vollkommenheit genausowenig erforderlich, daß er unserem Geist fertige Ideen einschuf, wie daß er uns eigenhändig Brücken und Häuser baute, obgleich er uns Ver-

nunft, zwei Hände und Steine gegeben hat.[47] Sehr deutlich wird die Situation auch an Lockes Kategorienlehre, die Kant nicht unmißverständlich referiert hat. Körper sind zwar für Locke nach Kategorien Gottes konstruiert, aber es gibt für Menschen kein sinnliches Wissen über solche Naturbestimmungen wie Substantialität und Kausalität. Sofern wir also mit Kategorien wie Substantialität und Kausalität operieren, hat unser Verstand sie auf eigene Faust in vorgefundene Empfindungskollektionen hineingearbeitet. Wir trennen z. B. im Fall der Substanzkategorie die Vorstellungen des Tragens oder des Ruhens auf etwas, die uns ursprünglich allein in der Selbsterfahrung gegeben sind, aus ihrem natürlichen Erfahrungszusammenhang heraus, um sie auf Verdacht in sinnlich gegebene Fremdempfindungskollektionen zu verpflanzen; und im Fall des kausalen Denkens präparieren wir die Vorstellung eines Bewegungsvermögens, die uns ebenfalls ursprünglich allein in der Selbsterfahrung gegeben ist, aus ihrem natürlichen Erfahrungszusammenhang heraus, um sie auf Verdacht in sinnlich gegebene Fremdempfindungskollektionen zu verpflanzen. Auch bei Locke kommen also Substanz- und Ursache-Begriff von der Tätigkeit eines Verstandes her, der kein bloß subjektives Vermögen sein kann, denn die Gemeinschaft aller Sprechenden verfährt auf diese Weise. Dabei muß nach Locke der Vorstellung so erzeugter Kategorien nicht unmittelbar etwas an sich Dingliches entsprechen, wir hoffen das nur. Man könnte akzentuiert sagen, daß nach Locke Empfindungen der rezeptiven Sinnlichkeit und Kategorien der Tätigkeit des Verstandes entspringen und daß durch beider Verbindung die Erfahrungswelt des Menschen entsteht, die uns keine Sicherheiten über die Beschaffenheit wirklicher Dinge gibt. Das klingt nun schon etwas nach kantischer Spontaneität, allerdings mit dem Unterschied, daß Locke bei seiner Erklärung auf synthetische Urteile a priori verzichten kann. Ich habe bei den Beispielen die Seite der theoretischen Vernunft stark hervorgehoben; daß aber für die praktische Vernunft die Sache im Prinzip nicht anders ist, zeigt besonders schön John Lockes *De Lege Naturae*: der Mensch hat die Naturrechtssätze, die seinen Verstand so angemessen leiten, nicht von selbst, sondern erarbeitet sie durch kognitive Tätigkeiten. Aber wie vertraut dies vielen heutigen Lesern auch klingen mag, es bleibt eine unübersehbare Nuance. Was im Bereich der theoretischen und praktischen Prinzipien zu finden ist (oder was dort,

wenn Menschen es niemals finden, zu finden wäre), das steht hier fest, und Gott weiß es. Problematisiert wird der Weg des Menschen zur Wahrheit, sonst nichts. Ich nehme an, daß solche Positionen nicht Ergebnisse unvermittelter Einsicht, sondern die Folge einer jener Optionen oder Gegenoptionen sind, auf die Generationen ihr Leben stellen und über die man allerdings argumentieren kann, am ehesten wohl indirekt.

Wendet man sich demgegenüber dem Vernunftverständnis sogenannter Rationalisten zu, dann stößt man auf einen charakteristischen Unterschied. Auch hier gilt die Vernunft als ein großes und leistungsfähiges Vermögen, auch hier reicht sie weiter als Sinne und Einbildungskraft. Auch hier gilt die Welt als bis ins Letzte vernünftig erdacht, und auch hier ist der Mensch für Urteile über Tatsächliches unter anderem auf Informationen seiner Sinne angewiesen (ich kenne keinen Rationalisten, der beim Betreiben von Erfahrungswissenschaft Funktionen der empirischen Basis auf die Vernunft überschreiben möchte). Auch nach Meinung dieser Richtung hat Gott bei uns das Licht der Vernunft an Erfordernissen des Pilgerstandes bemessen, und der Mensch kann autoritätsstatt vernunftgläubig werden oder seine Vernunft durch Vorurteile, Fehlerziehung und Laster verfinstern. Im Unterschied zur vorigen Richtung gilt aber hier das natürliche Licht, um vorsichtig zu reden, als etwas inhaltlich Präjudiziertes, das der Mensch mit voller Gewißheit erfassen kann und das ihm von der obersten Vernunft gegeben und verbürgt ist. Deswegen brauchen oberste Prinzipien und Ideen auch nicht von menschlichen Vernunften auf Risiko produziert zu werden – das Risiko trägt die allgemeine Vernunft. Die menschliche Vernunft verhält sich ihren obersten Inhalten gegenüber rezeptiv, sie sind als solche vollendet und schlechthin vertrauenswürdig. Dafür kann man viele Zeugnisse nennen, und sie sind fast alle sehr schön. Ich nenne nur die beiden Stellen, die an seinem einschlägigen Ort[48] Lalande aufführt. Er nennt einen Text von Fénelon: »Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui nous est un corps étranger.« Und ein sehr spätes Zeugnis von Victor Cousin: »Audessus de la réflexion est une sphère de lumière et de paix, où la raison apperçoit la vérité sans retour sur soi, par cela seul que la vérité est la vérité, et parce que Dieu a fait la raison pour l'appercevoir comme il a fait l'oeil pour voir et l'oreille pour entendre.« In Deutschland ist ein später Ver-

treter einer vergleichbaren Theorie Friedrich Heinrich Jacobi, und einige der Schwierigkeiten, die Vertreter der deutschen Klassik mit ihm haben, hängen damit zusammen, daß hier entgegengesetzte Vernunfttraditionen aufeinanderprallen, und zwar trotz mißverständlicher Ausdrücke wie ›intellektuelle Anschauung‹ (denn in der Philosophie der deutschen Klassik wird intellektuelle Anschauung als höchste *Tätigkeit* charakterisiert). Die Tradition, von der jetzt die Rede ist, denkt an eine empfangende Vernunft der Schau, und deshalb liegt ihr die Jagdhundmetapher weniger nahe. Nur muß man darum der Gegenposition nicht pauschale Neigungen zu harten Eingriffen zusprechen, denn wenn man sich der Spannungen zwischen empiristischen Experimentbefürwortern und Beobachtungsbefürwortern erinnert, dann sieht man, daß hier starke Nuancen des Eingriffsverhaltens zu finden sind. Jedenfalls arbeitet nach der Gegenrichtung die Vernunft bei ihrer Suche nach der Wahrheit nicht mit selbstgemachten und fehlbaren Mitteln, sondern mit unüberbietbar guten und effizienten Instrumenten. Das garantiert ihr nicht Erfolg, denn man kann auch vollkommene Instrumente schlecht behandeln und ungeschickt einsetzen. Aber wenn Prinzipien und oberste Ideen grundsätzlich mit Gewißheit verfügbar sind, dann ist für diese Strömung das Herzstück der wahren Philosophie schon volle Gegenwart. Kategorien und oberste Sätze stehen nicht auf Widerruf, sondern auf Ewigkeit, auch sind sie unveränderlich und bieten feste standards of truth. Daß demgegenüber die wahre Philosophie noch nicht als Ganzes ihren Endzustand erreicht hat, beruht auf einem geschichtlich aufarbeitbaren Defizit an Systemkunst und empirischer Information. Systematisierung und Empirie sind auch für diese Richtung Gegenstände menschlicher Arbeit, aber die obersten Prinzipien und Kategorien sind es nicht. Schon mit Rücksicht auf die Unentbehrlichkeit von Empirie und Systematisierung ist Philosophie auch hier kein Werk vereinsamter Subjekte, sondern die gemeinsame Arbeit vieler Forscher; und selbst mit Rücksicht auf jenen den Einzelnen vorgegebenen Kernbestand an Prinzipien und Kategorien ist auch auf dieser Seite des philosophischen Kontinents die Philosophie nicht eine Sache isolierter Subjekte, sondern etwas prinzipiell Gemeinsames – zwar nicht aufgrund einer durch gemeinsame Arbeit entstehenden Werkgemeinschaft, aber aufgrund der durch Teilhabe am natürlichen Licht vorgegebenen Gemeinsamkeit einer Gattung vernünftiger Wesen, die immer

schon da ist und nicht erst durch Arbeit hergestellt werden muß. Nun besteht aber diese seiende Gemeinschaft offensichtlich nur mittelbar zwischen individuellen Vernunften, aber unmittelbar zwischen jeweils individueller Vernunft und allgemeiner Vernunft, das heißt, sie erreicht die externen Individuen erst gleichsam auf dem Umweg über die Zentraleinheit; und insofern verbindet dieser Ansatz seine universalistischen Tendenzen mit intersubjektiver Distanz.[49]

In allen mir bekannten rationalistischen Theoriekonstruktionen, mit denen man jene Gemeinsamkeit faßbar zu machen sucht, erscheint die menschliche Vernunft gegenüber den obersten Ideen und Prinzipien nicht als etwas Tätiges, sondern als etwas Rezeptives. Deswegen trägt sie auch nicht das Risiko ihrer Prinzipien, obgleich sie das Risiko ihrer Empirie und ihrer Systematisierungen trägt, und dadurch gewinnt sie trotz allem aufgrund gesicherter Teilhabe an der *raison universelle* ein Maß von Getragenheit, das Menschen auf eigene Kosten nicht erreichen könnten, und ein Maß an Zuversicht, das für uns auf längere Sicht auch andere Möglichkeiten sieht als ein *Trial-and-error*-Spiel ohne Ende. Das Gegenüber dieser Positionen ist nicht erst im 17. Jahrhundert erfunden worden. Der terminologische Befund weist darauf hin, daß eine seiner Wurzeln wohl in den Speciesdiskussionen des Spätmittelalters liegt. In diesen wird die Vergegenwärtigung von Sachverhalten, die zu den elementaren Bedingungen des menschlichen Denkens, Sprechens und Handelns gehört, auf der einen Seite als bloßes Wiederanschauen in der Seele deponierter Vorstellungs- und Denkbilder und auf der anderen Seite als echte Wiederproduktion von Vorstellungen gedeutet, die der Geist zuvor als solche nicht mehr hatte. Unter anderem auf diese Diskussion, die auch heutigen Einzelwissenschaften nicht fremd ist, weisen terminologisch die Meinungsverschiedenheiten über die Beschaffenheit des menschlichen Vernunftlichts zurück, die ich hier angedeutet habe.

Ich fasse zusammen. Ich nehme an, es bringt nicht viel, wenn wir dabei bleiben, den Unterschied zwischen Rationalismus und Empirismus durch empirisch nicht sinnvolle Antithesen wie ›erfahrungsferne Vernunft – vernunftferne Erfahrung‹ zu charakterisieren. Dagegen könnte als Grundlage einer empirisch vertretbaren Speziesbildung die unterschiedliche Auslegung des Vernunftbegriffs in den angenommenen Richtungen dienen. Für sogenannte

Rationalisten ist das natürliche Licht der Vernunft der inhaltlich präjudizierte und verbürgte, zugleich der unveränderliche, durch Eingießung, Prinzipienperzeption oder Gottesschau vermittelte Besitz der anschauenden oder rezeptiven Vernunft einer Gattung im übrigen tätiger Wesen. Für sogenannte Empiristen ist das natürliche Licht der Vernunft ein inhaltlich unbestimmtes Vermögen zur Produktion riskanter, geschichtlich veränderlicher, in Trial-and-error-Prozessen sich verbrauchender Hilfsmittel eines tätigen oder nichtanschauenden menschlichen Verstandes. Ich nehme an, daß von diesen beiden Positionen aus das unterschiedliche Hypothesenverhalten der beiden Richtungen plausibler wird. In dem einen Fall legt die Vernunft so etwas wie einen Steg von Fels zu Fels. In dem anderen Fall zeigt sie Bedenken, einen Steg vom Ufer der Wahrnehmung an ein Gegenufer voranzutreiben, von dem sie nichts Genaueres weiß.

Wenn diese Gegenüberstellung im Ansatz richtig ist, dann lassen sich an sie Bemerkungen zur Historie knüpfen. Man findet zum Beispiel in ihrem Licht ein weiteres Argument dafür, daß es problematisch ist, einen Autor wie David Hume, für den die Vernunft immerhin »perfectly inert«[50] ist, so unkompliziert als Empiristen zu klassifizieren, wie es üblich geworden ist. Denn bei ihm sind oberste Ideen und Prinzipien nicht mehr Produkte der fehlbaren menschlichen Vernunft, sondern zuverlässige Erzeugungen einer wissenden Natur, die deren Angemessenheit durch eine prästabilierte Harmonie garantiert. Auch ist Erfahrung nicht mehr die Fährte, auf der eine jagende Vernunft dem Wesen der Dinge nachspürt, sondern ein allenfalls nebenbei noch kognitives Geschehen, das die Natur zur situationsgemäßen Reizauslöserprägung heranzieht. Und schließlich beruhen kategoriale Verknüpfungen hier nicht mehr auf handwerksähnlicher Arbeit des Menschen, sondern sie sind ihm gleichsam jacquardmäßig eingebaut – wir sind in einer anderen Phase. Ferner könnte im Licht dieser Skizze noch einmal sichtbar werden, wie unvermittelt sich in der theoretischen Philosophie des reifen Kant gleichsam Wasser und Feuer vermischen; und dadurch könnte es vielleicht für heutige Leser begreiflicher wirken, weshalb manche Zeitgenossen den Kritizismus zunächst als so monströs empfanden und weshalb sein Durchbruch so viel mit seiner Übersetzung der Teleologie der alten Metaphysik zu tun hat.

Statt solcher Erwägungen sollte man hier aber wohl die Frage

stellen, ob in dem heutigen Gespräch Elemente und Trends der älteren Vernunftexplikation, die ich nachzeichnete, noch weiterleben. Kant bedeutet für die deutsche Philosophie einen sehr tiefen Einschnitt. Das viele, das durch ihn oder an ihm vorbei an älteren Philosophieelementen bei uns weiterlebt, wird auf irgendeine Weise von ihm modifiziert, und nichts bleibt ganz so, wie es vorher war. Aber unabhängig von diesem Vorbehalt gibt es viele Stichworte, unter denen Abschnitte der Diskussion, von der ich gesprochen habe, noch heute im Gespräch sind – Entwurfscharakter, Fallibilität, Gattungsbedingtheit, Herstellung, Intersubjektivität, Universalität und andere. Natürlich wird man darüber reden müssen, ob es sich um Zufallsanalogien oder, wie ich meine, um geschichtliche Wirkungsverhältnisse handelt. Klar ist, daß es heute eine auffällig starke Präferenz für die Annahme einer prinzipiell tätigen Vernunft gibt, und man könnte fragen, inwiefern diese forcierte Aktivitätspräferenz (die angesichts eines Zeitalters, das ein Vielfaches mehr an Dienstleistungen entgegennimmt als irgendein Zeitalter vor ihm und das mehr präfabrizierte Meinungen akzeptiert als etwa das Mittelalter, doch ein gewisses Befremden erregt) endgültig sein kann und ob nicht auf längere Sicht in irgendeiner Form das Inbild einer rezeptiven Vernunft mit seinen heuristischen und stabilisierenden Potentialen doch wieder Chancen hat. Antworten auf solche Fragen wären heute kontrovers; und weshalb soll ich Sie mit Spekulationen behelligen, wo Abwarten genügt, das ja, wie Moritz Schlick gesagt hat, »a perfectly legitimate method of verification«[51] ist? Gestatten Sie mir also, diese Punkte, die ich nur angedeutet habe, Ihrem Urteil und Ihrer Prognose zu überlassen und im übrigen zufrieden zu sein, wenn ich so ausführlich an einen Nebenaspekt unseres Themas erinnern durfte: nämlich daran, daß wir, sobald wir uns über das Wortfeld von ›Vernunft‹ bewegen, wie auf Waldboden gehen, unter dem so viele ältere Schichten verwittern, daß er hohl klingt; und daß es ohne solche Schichten für uns keinen Boden gäbe. Und um zu der erbaulichen Schlußerwägung zu kommen, die eine Abendversammlung ziert, möchte ich mit der Vermutung enden, daß in wenigen Jahren unsere eigenen Explikationen von ›Rationalität‹ selbst wieder unter jüngeren Schichten liegen, über die sich Menschen bewegen, die wir nicht kennen und die unsere Überlegungen unter Perspektiven sehen, von denen wir nichts ahnen, weil noch niemand von uns mit seinen Argumenten zu Ende ist und

weil wir nicht wissen, in welchem Netz wir hängen und wohin es uns zieht.

Anmerkungen

1 *ΜΟΡΙΑΣ ΕΓΚΩΜΙΟΝ sive Laus Stultitiae*, § 16, in: Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften* Bd. 2, Darmstadt 1975, S. 36: »Cum Stoicis definitoribus nihil aliud sit sapientia, quam duci ratione; contra stultitia, affectuum arbitrio moveri, né plane tristis ac tetrica esset hominum vita, Iupiter quanto plus indidit affectuum quam rationis? quasi semiunciam compares ad assem. Praeterea rationem in angustum capitis angulum relegavit, reliquum omne corpus perturbationibus reliquit.«

2 Lawrence Sterne, *Tristram Shandys Leben und Meinungen*, übertragen von Johann Joachim Bode, Wedel 1948, S. 240 f.

3 So wie z. B. John Locke im *Essay concerning Human Understanding*, 4.17.1; kritische Ausgabe von P. H. Nidditch, Oxford 1975, S. 668: »*THE Word Reason* in the *English* Language *has different Significations:* sometimes it is taken for true, and clear Principles: Sometimes for clear, and fair deductions from those Principles; and sometimes for the Cause, and particularly the final Cause. But the Consideration I shall have of it here, is in a Signification different from all these; and that is, as it stands for a Faculty in Man, That Faculty, whereby Man is supposed to be distinguished from Beasts, and wherein it is evident he much surpasses them.«

4 L. Diefenbach, *Glossarium Latino-Germanicum Mediae et Infimae Aetatis*, Frankfurt/Main 1857, S. 485 (*ratio* bis *rationatiuus*) und S. 302 (*intellectualis* und *intellectus*).

5 Besonders deutlich bei G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 82: die vernünftigen Wesen als »ceux qui sont elûs pour ainsi dire«.

6 Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* III, Berlin (3)1910, Art. ›Vernunft‹ (S. 1653-1665), verweist S. 1655 auf Cassman (»*Psychol.* p. 89«), der »ratio« als »vis animae qua intelligimus et volumus« expliziert, sowie auf Melanchthon (»*De an.* p. 216a«): »Ratio saepe significat utramque partem, intellectum gubernantem, et voluntatem obtemperantem.« Entsprechend P. Gassendi, *Opera Omnia*, Lyon 1658, *Physica* 3.2.9; 2. 440b: »Ex una alterave praecipuarum facultatum, quae vulgo Animae Rationali tribuuntur, ... Intellectu puta atque Voluntate.« – Etwas anders J. G. Herder, *Verstand und Erfahrung*. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft, in: *Sämtliche Werke*, hg. von B. Suphan, Bd. 21, Berlin 1881 (Hildesheim/New York o. J.), S. 18: »Menschliche Vernunft können wir zwar

in Gedanken und Worten zu einem gewißen Zweck von anderen Kräften unserer Natur sondern; nie aber müßen wir vergeßen, daß sie in ihr abgesondert von anderen Kräften nicht subsistire. Es ist dieselbe Seele, die denkt und will, die versteht und empfindet, die Vernunft übet und begehrt.«

7 Schon Francisco de Vitoria in der ersten *Relectio de Indis, De titulis legitimis* 2, 8°. (mit Verweis auf entsprechende Traditionen des römischen Rechts, s. ebd. 3, 4°.): »*Omne animal diligit sibi simile,* Eccl. 17. 5. Ergo videtur quod amicitia inter homines sit de iure naturali; et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum.« Die Stelle ist einschlägig, weil das Unterscheidende in der Artnatur des Menschen die Vernünftigkeit ist (*Obras* de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas, hg. v. T. Urdanoz, Madrid 1960, BAC II 198, S. 707 und 709). Unmittelbarer wirken allerdings Stellen wie die Anrede Jesu in: N. Malebranche, *Oeuvres,* Bd. 10, hg. von H. Gouhier und A. Robinet, Paris 1959, Méditations chrétiennes 2.13; 22: »Je me communique à tous les esprits autant qu'ils en sont capables; et par la Raison, dont je les fais participans, je les unis entre eux et même avec mon Père: car ce n'est que par moi, que les esprits peuvent avoir entre eux quelque liaison et quelque commerce.«

8 Klassisch G. W. Leibniz, *Monadologie,* § 84: »C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une Manière de Société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa machine . . . mais encore ce qu'un Prince est à ses sujets, et meme un père à ses enfans«.

9 *Prolegomena* § 4; AA 4.274. R. Eisler verweist a.a.O., S. 1657 auf Platner (»*Philos. Aphor.* I, § 485 ff.«), nach dem das innere Wesen der Vernunft enthalten sei in dem »der Seele eingepflanzten System der ewigen Gesetze der Wahrheit«.

10 Robert Boyle, *A Discourse of Things above Reason,* Opera (Birch) London 1772 (Hildesheim 1965-66); 4.413: »Reason operates according to certain notions or ideas, and certain axioms, and propositions, by which, as by prototypes or models, and rules and measures, it conceives things, and makes estimates and judgements of them.« Im einzelnen s. den Appendix to *Christian Virtuoso* I; 6.714: »Reason« bedeutet einmal »a norma, a rule, or a standard, whereto we apply ratiocinations, etc., to judge of their validity or erroneousness«; aber manchmal (ebd. S. 713) bedeutet es auch »a principle by which notions and axioms and even the norma above spoken of, may be framed«. Zu »frame« ebd.: »as she manages a frame or system of ideas and propositions, where with she is furnished by sciences and arts«. In diesem Sinn ist die Vernunft »a kind of organical thing«.

11 R. Boyle, *A Discourse of Things above Reason;* 4.413: »When we say that such a thing is consonant to reason, or repugnant to it, we usually

mean, that it is either immediately or mediately deducible from, or at least consistent with, or contradictory to one or other of those standard notions or rules.« – R. Eisler verweist a.a.O., S. 1656 auf T. Reid (»*Essay on the powers* II, 190«): »We ascribe to reason two offices, or two degrees. The first is to judge of things self-evident; the second is to draw conclusions that are not self-evident, from those that are.« Ähnlich G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais* 4.17.3; *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, hg. von C. J. Gerhardt, Bd. 5, Berlin 1882 (Hildesheim 1960), S. 457 f.

12 Z. B. J. Locke, *Essay* 4.1.5; 692 f.

13 Z. B. P. Gassendi, *Physica* 3.2.8; 2.412a: »Cum nomine rationis ratiocinandi facultatem seu principium intelligamus et ratiocinari nihil aliud sit quam unum ex alio cognoscendo colligere ...«. Ähnlich, wenngleich mit anderer Nuance, F. C. Baumeister, *Philosophia definitiva*, Wien/Wittenberg 1775 (Hildesheim/New York 1978), Def. 820; 151: »Facultas, nexum veritatum universalium intuendi seu perspiciendi«.

14 G. W. Leibniz, *Elementa Rationis* (ca. 1686), in: *Opuscules et fragments inédits* de Leibniz, hg. von L. Couturat, Paris 1903 (Hildesheim 1966); 335: »Quanto ratio, quae instrumentum est instrumentorum et ut ita dicam, oculus oculi, non oculo tantum, sed et omni alteri instrumento naturali praestat, tanto Telescopiis ac Microscopiis omnibus excellentius est, hoc quod [nunc] delineamus organon ipsius rationis.«

15 W. Charleton, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana*, London 1654 (New York/London 1966), 2.4.2; 113: »We shall no longer boast the perspicacity of our Opticks, nor circumscribe our Intellectuals with the narrow line of our sensible discoverings, but learn there to set our Reason to hunt where our sense is at a loss.« Ähnlich, aber mit einer charakteristischen Erweiterung, J. Locke, *Essay*, Epistle to the Reader; 6: Des Verstandes »searches after Truth are a sort of Hawking and Hunting; wherein the very pursuit makes a great part of the Pleasure«; das Thema wird im nächsten Absatz (S. 6, Zeile 20-24) weitergeführt.

16 Z. B. P. Gassendi, *Philosophiae Epicuri Syntagma I, Canonica;* 3.5b: »Omnis ratiocinatio a praeviis pendet sensibus oportetque sensus prius esse quam ipsam rationem iis innixam veros.« Entsprechend John Locke, a.a.O., 4.17.19 ff. Ferner G. W. Leibniz, *De Analysi notionum et veritatum* 64; Couturat, a.a.O., 373: »Sequitur nec propositionem ullam ratione perfecte demonstrari posse, nam licet ex positis definitionibus et axiomatibus perfecte possit demonstrari sine experimentis, definitiones tamen praesupponunt terminorum possibilitatem, adeoque vel resolutionem in per se conceptos vel in experimento compertos; reditur ergo ad experimenta seu ad alias propositiones.« Die Neuausgabe des Textes von Franz Schupp (*Generales Inquisitiones de Ana-*

lysi Notionum et Veritatum, Lateinisch-Deutsch, Philosophische Bibliothek Bd. 338, Hamburg 1982) hat diese Stelle auf S. 56 oben.

17 Das geht – trotz allen Vorbehalten gegen intellektuelle Anschauung beim Menschen – selbst aus der Schrift »Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie« von 1796 hervor.

18 Das ambivalente »obumbratio« hat Index III im Indices-Band der Leonina Minor, Rom 1894, S. 292, Sp. 5, Stichwort »ratio«. Es wird verwendet in Hinsicht auf das menschliche Vernunftwesen, das die Wahrheit nicht sofort erkennt, sondern sie erst durch Diskurs und Nachdenken findet.

19 So gibt G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais* 4.17.14, den Gedanken seiner Vorlage *Essay* 4.17.14 wieder.

20 Z. B. *Nouveaux Essais* 4.17.3; 5.457: »Enfin la faculté qui s'apperçoit de cette liaison des verités, ou la faculté de raisonner, est appellée *Raison*«. Die Menschen »s'elèvent au dessus des bestes, entant qu'ils voyent les liaisons des verités, les liaisons, dis-je, qui constituent encor elles-mêmes des verités necessaires et universelles«. R. Eisler a.a.O., S. 1657 verweist auf Chr. Wolff (»*Psychol. empir.* § 275, 483«), nach dem die Vernunft »facultas nexum veritatum universalium percipiendi« ist (in dieser Linie steht die Baumeister-Explikation oben in Anmerkung 13); auch auf G. B. Bilfinger (»*Diluc.* § 276«): »facultas cognoscendi nexum rerum et veritatum«.

21 *Prolegomena* § 43; AA IV 330.

22 Klassisch Lockes Äußerungen in *Essay* 4.17.2; 668.

23 Z. B. R. Boyle, *Of the Usefulness of Experimental Natural Philosophy*, 2.56: »Reason exercised upon the objects the creation presents us with, is sufficient to convince philosophers of a Deity.« Probe aufs Exempel: Lockes *Essay*, 4.10, und Sydenhams »Theologia Rationalis«, in: Dewhurst, *Dr. Thomas Sydenham. His Life And Original Writings*, London 1966, S. 145-159.

24 Z. B. R. Boyle, *Greatness of Mind* promoted by *Christianity;* 5.539: die Erfahrung ist nur »an assistant to reason«, der Informationen liefert. Aber »understanding is the judge«. Man darf also, genaugenommen, nicht sagen: »experience corrects reason«, sondern es ist »reason itself, that upon the information of experience, corrects judgements she had made before«.

25 Z. B. W. Charleton, *Physiologia* 3.15.1; 342: »Many things which are above the Sphere of the Senses, may yet be as much within the reach of our Reason, as the most sensible whatever«. Auch R. Boyle, *Two Problems about Cold;* 3.740, in Hinsicht auf die Ursache einer Empfindung: »The cause of that impression, or affection is, and may be judged and determined by reason to be, other than that which the sense may to an inconsiderate person suggest.« Ferner ders., *Of the great Efficacy of Effluviums;* 3.677: »They that are wont, in the estimates

they make of natural things, to trust too much to the negative informations of their senses, without sufficiently consulting their reasons, have commonly but a very little . . . opinion of the power and efficacy of effluviums.« – Ders., Appendix to *Christian Virtuoso* I; 6.688: es gibt Gegenstände (hier: Engel), zu deren Erfassung nicht »imagining«, sondern nur »pure intellection« fähig ist. Diese führt uns zu »notions, that surpass the imagination and yet are demonstrable by reason«.

26 Z. B. J. Locke, *Essay* 4.17.9 und 10; 681 und 682. Auch R. Boyle, Appendix to *Christian Virtuoso* I; 6.696: »We must not suppose that – at least in our present state – our reason and other faculties are given us to reach all that are knowable, even to corporeal creatures, but only things that are in such a sphere of intelligibility, that they are proportioned to our present faculties, and convenient for our notice in our present state and condition.«

27 Z. B. P. Gassendi, Brief an Ludwig von Valois vom Oktober 1642; 6.156a: »Constat illum non philosophari qui ex alieno nutu pendet, qui ducem habet non rationem, non observationem atque experientiam, sed placitum Magistri solum, in cuius verba iuratus sit«.

28 Z. B. R. Boyle, *Some Considerations about the Reconcileableness of Reason and Religion;* 4.164: Die Schlüsse unserer Vernunft kollidieren bisweilen mit der recta ratio, denn »our intellectual weakness, our prejudices, or prepossessions by custom, education, etc., our interest, passions, vices and I know not how many other things, have so great an influence on them [unsere Intellekte], that there are very few conclusions that we make, or opinions that we espouse, that are so much the pure results of our reasons, that no personal disability, prejudice, or fault, has any interest in them.«

29 Die Arbeiten Boyles, Sydenhams und Lockes sind besonders reich an Beispielen dafür.

30 Z. B. R. Boyle, *Of the Usefulness of Experimental Philosophy,* I 4; 2.46: »How will it be proved that the omniscient God or that admirable contriver, Nature, can exhibit phenomena by no ways but such as are explicable by the dim reason of man?«

31 Z. B. R. Boyle, *Advices in judging of Things said to transcend Reason;* 4.463: daß wir wegen der »imperfection and limitedness of our understanding, which being unable to judge of priviledged things at the same rate that it does of other objects, may sometimes be unable to discover that reconcileableness, that a more illuminated and penetrating faculty may discern«. Ähnlich ders., *Greatness of Mind,* promoted by *Christianity;* 5.547: »A superior intellect may both comprehend moral things, that we cannot, and discern such of them to be congruous to the fixed and eternal ideas of truth, and consequently agreeable to one an-other, as dim-sighted mortals are apt to suspect, or to think to be separately false or, when collated, inconsistent with one another.«

32 R. Boyle, *A Discourse of Things above Reason;* 4.407f, wo erklärt wird, daß es sich dabei um solche Dinge handelt, »whose nature is not distinctly, and adequately comprehensible by us«.

33 Dieser Gedanke spielt bei Gassendi (z. B. 2.333a und 3.312b), bei Bernier und Locke eine große Rolle, ebenso bei Boyle, vgl. die Stelle aus 6.696 oben in Anm. 26.

34 R. Boyle, *Advices in Judging of Things said to transcend Reason;* 4.460: Die angenommenen *dictata rationis* sind »not always safe grounds to proceed upon in our discourse«; ebd. 462: »those very dictates, that are commonly taken for rules of reason«.

35 Das gehört zu den Themen des Ersten Buchs des Lockeschen *Essays* und ergibt sich aus der im Dritten Buch vertretenen Universalienlehre. Boyle antwortet auf die Frage nach angeborenen Ideen allerdings viel weniger bestimmt.

36 Das gehört zu den Voraussetzungen der historischen Methode, wie sie im Umkreis Lockes betrieben und empfohlen wird; sie führt nicht zu demonstrativer Gewißheit, aber zu nützlichen Entdeckungen. Vgl. Sydenhams *Tractatus de Hydrope*, in *Opera Universa,* Leiden 1741; 504: ». . . quando abiectior humanae naturae condicio ad scientiam Intuitivam nullatenus adsurgens, intra angustos cognitionis, quam a quinque sensibus haurire potest, limites coarctetur. Unde nihilominus vir Prudens, quantum fert sors humana, quis potest evadere«.

37 S. oben, Anmerkung 15.

38 So spricht Sydenham, a.a.O., S. 504 von der Erfahrungsmethode als der »Medendi Methodo, quam recta ratio (non speculationum commentis, sed trito et naturali modo innixa) ei [dem Arzte] dictaverit«. Ähnlich nennt R. Boyle einen Philosophen, der sich nicht nach seinen Spekulationen, sondern nach der Erfahrung richtet, »rational«: s. *Greatness of Mind* promoted by *Christianity;* 5.538: »Rational Philosophers scruple not to alter or renounce the opinions, that specious reasons had suggested to them, when once they either find those opinions contradicted by experience, or meet with other opinions more conformable to experience.«

39 R. Boyle, *Of the mechanical Origin of Heat and Cold;* 4.236, nennt sich jemanden »mentioning more than one cause of a phenomenon, or reason of an opinion, without dogmatically declaring for either«.

40 R. Boyle, Appendix to *Christian Virtuoso* I; 6.708: »Philosophy, as well as knowledge, being a growing thing, we can as little take stable measure of it, as a taylor can take such measures of a child of seven years old, as will continue to fit him during his whole life. Our Philosophy is so little fit to be taken for a sure and adequate standard of truth, I mean of that knowledge that is attainable by right reason, that we can have no certain and stable standard of philosophy itself.«

41 Appendix to *Christian Virtuoso* I; 6.700.

42 *Opera* a.a.O., S. 504. Die Stelle schließt unmittelbar an das Zitat von Anmerkung 38 an.

43 W. Charleton, *Physiologia* 3.15.1; 342.

44 R. Boyle, *Greatness of Mind,* promoted by *Christianity;* 5.545: »The intellect of man being such a bounded faculty as it is, and naturally furnished with no greater stock or share of knowledge, than it is able by its own endeavours to give itself, or acquire ...« Damit hängt die Aufnahme ockhamscher Bezeichnungen wie »workmanship« für Universalien zusammen.

45 Z. B. P. Gassendi, *Exercitationes Paradoxicae* 2.5.5; 3.187b f.: »Si sit aliqua propositio universalis, illa non potest alio modo quam inductione colligi ... Atqui Inductione colligi non potest Universalis Propositio, siquidem percurri prius et enumerari non possunt omnia singularia ratione quorum propositio dicenda sit universalis«. Der Induktion im Aussagenbereich entspricht die Abstraktion im Ideenbereich. Da auch der menschliche Gottesbegriff auf solchen Abstraktionen beruht und komparativ gebildet wird, beweist sein bloßes Vorhandensein wenig. Auch hier gilt, »omnem anticipationem ortum habere a sensibus« (*Physica* 1.4.2; 1.292b).

46 P. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica,* In Med. 3, dub. 4; 3.328a: »Vis nativa intellectus non est minor habenda ea vi quae est in manu, ut pastam diducat; in ore, ut vitrum exsufflando dilatet, et ita de caeteris«.

47 § 12, S. 66-67, in ›Draft B‹ of Locke's *Essay Concerning Human Understanding,* Transcribed with Critical Apparatus by Peter H. Nidditch, Sheffield 1982 (die Stelle entspricht *Essay* 1.4.12; 91-92).

48 A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris (10) 1968, Art. »Raison« (877a-887a). Dort findet sich die Fénelon-Stelle (881a) und die Cousin-Stelle (881b).

49 Vgl. N. Malebranche, *Méditations chrétiennes* 2.13, zitiert oben in Anmerkung 7. Besonders augenfällig ist die intersubjektive Distanz, die durch Vermittlung der Substanz überbrückt wird, in Spinozas *Ethica.*

50 *Treatise,* 3.1.1.

51 »Meaning and Verification«, zuerst erschienen in: *The Philosophical Review* 44 (1936), nachgedruckt in: M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze 1926-1936,* Wien 1938 (Hildesheim 1969); 337-367. Die angeführte Stelle steht dort auf S. 345.

Erhard Scheibe
Zur Rehabilitierung des Rekonstruktionismus

I

Das Thema meines Vortrags – zur Rehabilitierung des Rekonstruktionismus – dürfte in Ihnen die Erwartung hervorrufen, ich würde mit meinen Ausführungen an eine einst erfolgreiche und immer noch gut bekannte philosophische Doktrin, genannt ›Rekonstruktionismus‹, anknüpfen, uns dann daran erinnern, daß diese – wie alle philosophischen Doktrinen – schließlich in Mißkredit geraten ist, und darauf den Versuch unternehmen, etwas zur Rehabilitierung derselben zu sagen. Obwohl die Verhältnisse, auf die ich Ihre Aufmerksamkeit in meinem Vortrag lenken werde, nicht ganz so einfach liegen, werde ich doch ungefähr so vorgehen, wie das Thema es erwarten läßt. Nur zu einem Punkte möchte ich von vorneherein eine klärende Bemerkung machen.

Sie betrifft das Wort ›Rekonstruktionismus‹, angesichts dessen Sie nur zu berechtigt wären, gar nicht zu wissen, was ich damit bezeichnen will. Denn es geht dabei ja keineswegs um eines jener bekannten Ismus-Wörter, mit denen wir in knappster Abbreviatur philosophiehistorisch bedeutende Lehrmeinungen bezeichnen. Soweit ich weiß, kommt unser Wort nur bei Gustav Bergmann vor und bezeichnet bei ihm die These von der Möglichkeit einer idealsprachlichen Rekonstruktion der traditionellen Metaphysik – eine These, die außer Bergmann selbst wohl niemand vertreten hat.[1] Weit davon entfernt, diese These meinerseits vertreten oder auch nur aufgreifen zu wollen, leite ich uns mit dem Hinweis auf Bergmann doch zu demjenigen Kontext hin, innerhalb dessen ich mich im folgenden bewegen will. Es geht dabei um die nunmehr wohlbekannte und bisweilen auf den frühen Wittgenstein zurückgeführte, metaphilosophische Auffassung, daß Philosophie im wesentlichen nur Kritik der Sprache sein kann, und insbesondere um die szientistische sowie idealsprachlich orientierte Version dieser Auffassung, derzufolge (1) *die* Aufgabe der Philosophie eine sog. *rationale Rekonstruktion* der formalen und empirischen Wissenschaften und (2) *die* dabei zu befolgende

Methode eine sogenannte *logische Analyse* des jeweils vorliegenden Materials ist. Diese vor allem vom logischen Empirismus ausgebildete Version der sprachkritisch orientierten Philosophie wird heute wegen ihres an zweiter Stelle genannten Verfahrens allgemein der *analytischen* Philosophie zugeschlagen. Aber ebensogut und vielleicht treffender hätte sie auf Grund ihrer zuerst genannten, eigentlichen Aufgabenstellung als eben ein *Rekonstruktionismus* bezeichnet werden können. Und da ich auf diese Seite der Sache hinaus will, also auf die Idee einer rationalen Rekonstruktion, habe ich mir erlaubt, für das rekonstruktionistische Programm des logischen Empirismus die fragliche Bezeichnung zu wählen. Die grammatische Rechtfertigung hierfür ist im übrigen dadurch gegeben, daß die Wendung ›rationale Rekonstruktion‹ nun tatsächlich gebraucht worden ist, wenn auch nur gelegentlich und ohne eine ausführliche Begriffsbestimmung.

Blicken wir nämlich nach dieser Vorklärung als erstes zurück auf diejenigen, welche diese Wendung eingeführt oder übernommen haben und sich ausdrücklich dazu äußern, so finden wir zunächst bei Carnap eine Kennzeichnung seines Konstitutionssystems von 1928 als »eine rationale Nachkonstruktion des gesamten, in der Erkenntnis vorwiegend intuitiv vollzogenen Aufbaues der Wirklichkeit«[2]. Schon hier wird mit der offensichtlich psychologisierenden und zugleich aus rationaler Perspektive disqualifizierenden Verwendung des Wortes ›intuitiv‹ angedeutet, was präziser in einer anderen Formulierung von Carnap zum Ausdruck kommt, in der es heißt, »daß die Konstitution den wirklichen Erkenntnisprozeß nicht in seiner konkreten Beschaffenheit darstellen, sondern in seinem formalen Gefüge rational nachkonstruieren soll«[3]. Carnaps Wortschöpfung aufgreifend, hat – wenige Jahre danach – Popper den Bereich dessen, was überhaupt rational nachkonstruierbar ist, ausdrücklich auf das Endstadium eines Erkenntnisvorganges eingeschränkt, nämlich auf die Prüfung des Einfalls eines Forschers: »Sofern der Forscher seinen Einfall kritisch beurteilt, abändert oder verwirft, könnte man unsere methodologische Analyse auch als eine rationale Nachkonstruktion der betreffenden denkpsychologischen Vorgänge auffassen. Nicht, daß sie diese Vorgänge so beschreibt, wie sie sich tatsächlich abspielen: sie gibt nur ein logisches Gerippe des Prüfungsverfahrens. Gerade das aber dürfte man wohl unter der rationalen Nachkonstruktion eines Erkenntnisvorganges verstehen«[4]. Grundsätzlich auf der-

selben Linie heißt es dann, wiederum einige Jahre später, bei Reichenbach: »Epistemology does not regard the processes of thinking in their actual occurrence; this task is entirely left to psychology ... Epistemology ... considers a logical substitute rather than real processes. For this logical substitute the term *rational reconstruction* has been introduced ... It is ..., in a certain sense, a better way of thinking than actual thinking. In being set before the rational reconstruction, we have the feeling that only now do we understand what we think ...«[5]. Und noch Jahrzehnte später hat Carnap seinen alten Begriff erneut dahingehend erläutert, daß eine rationale Nachkonstruktion »das Aufsuchen neuer Bestimmungen für alte Begriffe [ist]. Die alten Begriffe sind gewöhnlich nicht durch überlegte Formung, sondern durch spontane Entwicklung ... entstanden. Die neuen Bestimmungen sollen den alten in Klarheit und Exaktheit überlegen sein ... Eine solche Begriffsklärung ... scheint mir immer noch eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie zu sein ...«[6].

Man wird angesichts dieser Erläuterungen des Begriffs der rationalen Rekonstruktion nicht gerade sagen können, daß sie einem eine klare Vorstellung von diesem Begriffe geben, und dieser Umstand würde sich auch dadurch nicht bereinigen lassen, daß man nach weiteren expliziten Äußerungen sucht. Denn es gibt kaum mehr, als ich zitiert habe. Aus diesem wenigen geht aber zumindest das Folgende hinreichend klar hervor: Eine rationale Rekonstruktion ist das Ergebnis eines Vorganges, bei dem eine Sache als das, was jeweils zu rekonstruieren ist, durch eine andere, eben die Rekonstruktion, *ersetzt* wird. Dabei ist dasjenige, was zu rekonstruieren ist, die eigentlich primäre Erkenntniswirklichkeit. Sie ist primär in dem Sinne, daß ihr zugehörige Erkenntnisse, Gedanken, Einfälle usw. spontan entstehen, sich unkontrolliert weiterentwickeln und als solche dann das Allererste sind, worauf man stößt, wenn man eine Reflexion, eine Analyse oder dergleichen in Gang bringen will. Diese, individuell oft als eine psychische und überindividuell als eine soziale klassifizierte, primäre Erkenntniswirklichkeit ist nun aber – das ist die Meinung – kein legitimer oder auch nur möglicher Gegenstand der philosophischen Erkenntnistheorie oder der Wissenschaftsphilosophie. Daher wird sie ersetzt durch eine Art im weiten Sinne des Wortes logischer Idealisierung als ihre rationale Rekonstruktion. Und diese ist eine bessere Welt als jenes primäre, noch gänzlich in Verwirrung lie-

gende psycho-soziale Knäuel.

Die hiermit vergegenwärtigte Leitidee des orthodoxen Rekonstruktionismus läßt – wie gesagt – vieles im Dunkeln, und es wird insbesondere zu fragen bleiben, inwiefern die psychosozialen Gegebenheiten, von denen man sich hier abzusetzen wünscht, durch die logischen Fiktionen nicht nur ersetzt, sondern *rekonstruiert* werden. Obwohl man nun den Rekonstruktionismus nicht nur nach seinem Programm beurteilen darf, sondern hierfür vor allem die gesamte in dessen Durchführung geleistete Arbeit heranziehen muß, mag für meine historische Einführung die Erinnerung an das Programm genügen, um uns nunmehr auch daran zu erinnern, daß sich der Rekonstruktionismus in den beiden letzten Jahrzehnten heftiger Kritik aus den verschiedensten Richtungen zu erwehren hatte. An eine Übersicht über diese Kritik ist in der gebotenen Kürze gar nicht zu denken. Ich will daher nur einen meines Erachtens besonders charakteristischen Teilaspekt herausgreifen. In zunächst grob vereinfachender Formulierung geht es hier um die Merkwürdigkeit, daß dem Rekonstruktionismus einerseits vorgeworfen wird, er gehe *zu deskriptiv* vor, andererseits aber auch, er sei zu *wenig* deskriptiv.

Die Kritiker, die in die letzte Richtung gehen, greifen natürlich vor allem auf die Geschichte der Erkenntnisgewinnung, insbesondere auf die Geschichte der Naturwissenschaften, zurück und versuchen zu zeigen, daß entscheidende Schritte in der Entwicklung etwa der Physik in den rationalen Rekonstruktionen der Wissenschaftstheoretiker überhaupt nicht vorkommen, während umgekehrt diese Rekonstruktionen nicht in der eigentlichen Wissenschaftswirklichkeit zu finden seien. Im Blick auf diese seien jene irreführende Entstellungen und bestenfalls irrelevant. »... Carnap's system of inductive logic«, schreibt z. B. Toulmin[7], »was expounded not in terms of real life scientific examples but in a formalized logical symbolism whose relevance to actual scientific languages was always assumed, never demonstrated.« Auch nach dem Urteil von Kuhn[8] geht die rekonstruktionistisch orientierte Wissenschaftsphilosophie am Wesentlichen vorbei. Vorwiegend orientiert an Lehrbuchdarstellungen und historisch allenfalls an wenigen Klassikern der Naturwissenschaft – Galilei, Newton usw. –, ist »die auf [*solchen* Quellen] beruhende Rekonstruktion der Wissenschaft durch den Philosophen im allgemeinen weder für den Wissenschaftshistoriker noch für den Wissenschaftler

selbst als Wissenschaft wiedererkennbar«. Dabei richtet sich Kuhns Kritik nicht gegen rationale Rekonstruktionen als solche: Auch »die Historiker wie die einschlägigen Fachwissenschaftler können behaupten, daß sie im gleichen Maße wie die Philosophen ... an rationalen Rekonstruktionen arbeiten. Die Schwierigkeit liegt vielmehr darin, was das Wesentliche ist. Dem ... Historiker scheint der Wissenschaftstheoretiker oft einige ausgewählte Elemente mit dem Ganzen zu verwechseln und ihnen dann Funktionen anzusinnen, für die sie grundsätzlich ungeeignet sein dürften und die sie in der Praxis gewiß nicht erfüllen ...«. Kuhn hält also historisch relevante rationale Rekonstruktionen der Wissenschaft für durchaus möglich und nimmt – sehr zu Recht, wie mir scheint – auch für Fachwissenschaftler das rekonstruktionistische Geschäft in Anspruch. Dennoch fordert er für seine eigenen Rekonstruktionen gerade das, was der orthodoxe Rekonstruktionismus mit den seinigen ausdrücklich abschaffen will: »The explanation [of scientific progress]«, heißt es an einer Stelle[9], »must, in the final analysis, be psychological or sociological. It must, that is, be a description of a value system, an ideology ... Knowing what scientists value, we may hope to understand what problems they will undertake ... I doubt that there is another sort of answer to be found«.

Neben der Kritik, die dem orthodoxen Rekonstruktionismus Wirklichkeitsferne vorwirft, gibt es aber auch – wie gesagt – den entgegengesetzten Vorwurf, daß man sich hier zu ängstlich an den faktischen Bestand der Wissenschaft klammere. Diese Kritik kommt vor allem aus der konstruktiven Wissenschaftstheorie, die sich als *normative* abgrenzen möchte von einer rein *deskriptiven* Wissenschaftstheorie, als welche hier unser Rekonstruktionismus gesehen wird. Von dieser Seite her wird also gerade *beanstandet* – ich zitiere aus einem Buch von Janich, Kambartel und Mittelstraß[10] –, daß die »deskriptive Wissenschaftstheorie ... die tatsächlich betriebene Wissenschaft zur Ausgangsbasis ihrer Überlegungen« wählt, daß die »Theorien aus den Fachwissenschaften gleichsam fertig übernommen« werden und die »Frage der Anerkennung und Bewährung der Theorien ... immer schon als positiv beantwortet vorausgesetzt« wird. Und all dies wird beanstandet vor dem Hintergrunde der Möglichkeit, die nunmehr die normative Wissenschaftstheorie ergreifen möchte, »die Gültigkeit [wissenschaftlicher] Theorien nicht voraussetzen, sondern aller-

erst einsichtig machen zu wollen«, in kritischer Haltung Theorien ausfindig zu machen, »bei denen [ein geschlossener methodischer] Aufbau nicht vorliegt oder gar aus einsichtigen Gründen nicht vorgelegt werden kann«, und für diese Art normativer Kritik an der bestehenden Wissenschaft die von der deskriptiven Wissenschaftstheorie gänzlich vernachlässigte Frage des *Zweckes* der Wissenschaft zum Ausgangspunkt zu machen.

In einer jüngst erschienenen Arbeit hat Mittelstraß[11] die Entwicklung des orthodoxen Rekonstruktionismus etwas genauer nachgezeichnet und zugegeben, daß bei Reichenbach »ausdrücklich [eine] Erweiterung des deskriptiven Gehalts rationaler Nachkonstruktionen durch einen kritischen Gehalt, d. h. eine kritische Wissenschaftsanalyse« vorgenommen wird. Er hätte hinzufügen können, daß Reichenbach der Wissenschaftstheorie außer der deskriptiven und kritischen noch eine beratende Stimme zubilligt. Bei Stegmüller[12] angekommen, kann Mittelstraß jedoch zitieren, daß »der Wissenschaftstheoretiker ... die existierenden Wissenschaften nicht in Frage [stellt]« und daß »eine Frage von der Art, ob es physikalische Wissenschaften überhaupt in dem Sinne ›gibt‹, daß diese Disziplinen nicht nur historisch vorliegen ..., sondern in ihrer Existenz berechtigt sind ... *keine sinnvolle wissenschaftstheoretische Frage mehr* ist«. Mittelstraß resümiert daher: »Reichenbachs Programm einer kritischen Wissenschaftsanalyse wird wieder (zugunsten des Faktums Wissenschaft) zurückgenommen«, und er nennt den einschlägigen Abschnitt seiner Arbeit nicht unwitzig »Von Carnap zu Carnap«. Damit bleibt der Vorwurf bestehen, daß rationale Rekonstruktionen *einfach so eingerichtet werden,* daß herauskommt, was man haben will, und was man haben will, sind die bestehenden Wissenschaften.

II

Bis hierher habe ich uns den orthodoxen Rekonstruktionismus der dreißiger Jahre sowie die Kritik, die er in der letzten Zeit erfahren hat, andeutungsweise vergegenwärtigt und hätte nun, gemäß meiner Ankündigung, zu seiner Rehabilitierung zu schreiten. Zu einer solchen mag schon der Umstand ein Anreiz sein, daß die geschilderte Kritik zu zwei derart entgegengesetzten, sich nahezu widersprechenden Beurteilungen kommt. Schon dieser Umstand

scheint zu zeigen, daß hier irgend etwas nicht stimmt und sich ein Rückweg öffnet zur ursprünglichen Idee der rationalen Rekonstruktion. Ich will diesen Weg aber nicht als meinen Hauptweg einschlagen, sondern allenfalls in Form gelegentlicher Abstecher. Denn es geht mir im übrigen gar nicht um eine buchstäbliche Rehabilitierung der alten Ideen, sondern um eine Weiterführung derselben unter Übernahme solcher Merkmale, die mir noch ausbaufähig erscheinen, und unter Aufgreifen solcher Kritik, die mir eingeleuchtet hat.

Die Philosophie ist dort, wo sie sich auf die Naturwissenschaften eingelassen oder sich – ausdrücklich oder nicht – an ihnen gemessen hat, in den letzten Jahrzehnten nicht ohne Extravaganzen geblieben. Man hat sie überhaupt beenden wollen, man hat ihre Übertreibungen zu rechtfertigen versucht, anti-orthodoxe Strömungen sind als Revolten bezeichnet worden, die Revolutionsmetaphorik ist wissenschaftstheoretisch aufbereitet worden, und die Erkenntnistheorie hat eine anarchistische Variante erhalten. Bemerkenswerterweise ist all dies – wie gesagt – gerade dort erfolgt, wo man sich in der Nachbarschaft der relativ stabilsten Wissenschaften bewegt hat, die wir haben. Wenn irgendwo, dann hätte man dort lernen können, wie man in der Wissenschaft Fortschritte macht. Indem ich im folgenden die Idee der rationalen Rekonstruktion fortspinne, befolge ich ausdrücklich das von Kuhn für die Naturwissenschaften so überzeugend herausgearbeitete Prinzip der Zähigkeit, und die folgenden Überlegungen sind – in Übertragung seiner bekannten Begriffsbildung – *normale* Wissenschaftstheorie oder vielleicht besser: normale Metawissenschaftstheorie.

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort ›Rekonstruktion‹ häufig die Wiederherstellung eines früheren Zustandes oder das Ergebnis der Wiederherstellung. Wenn das, was zu rekonstruieren ist, ein Ding ist, z. B. ein römisches Kastell, dann geht es um die Rekonstruktion seines ursprünglichen Zustandes entweder in Wirklichkeit oder im Modell. Auch bei einem verdorbenen Text ginge es um die Rekonstruktion seines ursprünglichen Zustandes. Ähnlich kann man versuchen, ein in der Vergangenheit geführtes Gespräch aus dem Gedächtnis zu rekonstruieren. Aber auch von einem Geschehen, einer Schlacht oder einem Raubüberfall, sagen wir bisweilen, daß es rekonstruiert wird, sei es modellmäßig, sei es nur sprachlich. Obwohl solche – wie man

sie nennen könnte – *historischen Rekonstruktionen* nur gewissermaßen Grenzfälle sind von rationalen Rekonstruktionen in dem hier angestrebten Sinne, kann man an ihnen doch schon eine Grundstruktur der letzteren ablesen: Es gibt hier – neben anderem – etwa ein halbes Dutzend wesentliche Bestandteile, die ich jetzt zugleich an Hand des Ausgangsbeispiels und in der beabsichtigten Verallgemeinerung skizzieren will.

Grundlegend sind zunächst als die beiden Rekonstruktionspartner einmal das, was jeweils rekonstruiert wird – das zu rekonstruierende *Original* –, und zum anderen seine *Rekonstruktion* im Sinne des Resultats des Vorganges, den man bisweilen ebenfalls eine Rekonstruktion nennt. Ich will nach Möglichkeit die letztere Sprechweise vermeiden und als Rekonstruktion im engeren Sinne nur das Ergebnis des Rekonstruierens bezeichnen, also z. B. bei Entzifferung eines verstümmelten Textes den neuen Text, den man als Rekonstruktion vorschlägt. Während eine historische Rekonstruktion, wenn sie gelungen ist, gewissermaßen schon einmal da war, wenn auch nicht *als* Rekonstruktion, braucht dies im allgemeinen natürlich nicht der Fall zu sein. Ein Bild etwa, das eine Landschaft darstellt, ist eine gewissen künstlerischen Prinzipien gehorchende Rekonstruktion der Landschaft – ein Wiederaufbau derselben nach anderen Regeln. Wenn ein solches Bild *als Bild* ein Original ist, also keine Kopie, dann ist es zwar eine Rekonstruktion, aber keine bloße Wiederholung der Landschaft.

In diesem Beispiel habe ich schon von einem dritten und – zwischen den Zeilen – einem vierten Bestandteil einer Rekonstruktion gesprochen. Eine solche steht unter einer jeweiligen Leitidee oder einem *Prinzip*, das festlegt, wie sie anzufertigen ist und in welcher *Beziehung* sie zu ihrem Original steht. Im Falle der historischen Rekonstruktion geht es um das Prinzip, die Rekonstruktion ihrem Original so ähnlich wie möglich zu gestalten, und die Beziehung, auf die es hierbei ankommt – auf die hin man eine historische Rekonstruktion beurteilt –, ist die Ähnlichkeit im Sinne einer Originaltreue. Wiederum geht es im allgemeineren Fall um andere Prinzipien und andere Beziehungen. Zwar wird man von einer Rekonstruktion stets eine gewisse Ähnlichkeit mit dem, was rekonstruiert wurde, erwarten. Aber sie ist im allgemeinen nicht *die* Beziehung, auf die es gerade ankam und die zusammen mit dem Prinzip, unter dem sie steht, die jeweilige ›Rationalität‹ der Rekonstruktion ausmacht. So kommt es bei dem schon

herangezogenen Beispiel des Landschaftsbildes nicht auf eine möglichst große Ähnlichkeit mit der dargestellten Landschaft an, wenn auch für das, worauf es ankommt, die Ähnlichkeit mit einer Landschaft überhaupt wesentlich bleibt. Ebenso ist – ein anderes, später ausführlicher zu betrachtendes Beispiel – für die Rekonstruktion einer überwundenen physikalischen Theorie innerhalb einer neuen, sie ablösenden Theorie die Ähnlichkeit mit jener so wenig wesentlich, daß es geradezu im Sinne des mit der neuen Theorie erzielten Fortschritts auf Abweichungen der Rekonstruktion von ihrem Urbild ankommt. Gleichwohl machen diese Abweichungen auch hier erst *zusammen* mit Übereinstimmungen in anderer Hinsicht das in diesem Falle Wesentliche, nämlich den Fortschritt, aus.

Mit diesem Beispiel habe ich erneut schon eine Anleihe machen müssen bei einem weiteren Bestandteil einer Rekonstruktion, nämlich dem jeweiligen Kontext oder *Rahmen, in den* hinein sie gestellt wird. Und ebenso wichtig ist – als letztes – der Kontext oder Rahmen, *aus dem* das jeweils zu Rekonstruierende herausgenommen wurde. Die vorher gegebenen Beispiele historischer Rekonstruktion – das Modell des Kastells, der emendierte Text, die Wiedergabe eines Gesprächs usw. – mögen isoliert betrachtet ihren Originalen so ähnlich erscheinen, wie es nur geht, sie gehören dennoch nicht mehr dem Kontext an, in dem die Originale gestanden haben. Diese sind aus ihrer sozusagen natürlichen Umgebung herausgenommen und erscheinen nun als Rekonstruktionen in einer für *diese* gedachten, künstlichen Umgebung: im Museum, in der historisch-kritischen Gesamtausgabe, in Memoiren. Historische Rekonstruktionen haben offensichtliche Grenzen und verpflanzen ihre Originale in Umgebungen, in denen sie trotz aller Ähnlichkeiten immer auch einem falschen Licht ausgesetzt sind. In anderen Rekonstruktionen können jedoch auch hier die Verhältnisse ganz anders liegen. Was sich bei einer historischen Rekonstruktion der mit ihr verfolgten Absicht faute de mieux entgegenstellt, kann in anderen Fällen gerade das sein, was man erreichen will. In dem auf die Physik bezogenen Beispiel ist die jeweils neue Theorie nicht etwas, das man in Kauf nehmen muß. Sie ist vielmehr dasjenige, in dessen Lichte man die überwundene Theorie sehen möchte. Diese Funktion des jeweils neuen Kontextes ist vielleicht am deutlichsten bei denjenigen Rekonstruktionen, die man Begriffsexplikationen nennt. Denn die mit diesen

beabsichtigte Klärung von Begriffen wird gerade dadurch erreicht, daß der Rahmen, in den hinein man die Explikation vornimmt, eine scharfe Abgrenzung nach außen, sowie eine hohe Ordnung im Inneren hat und man beide kennt. Es ist wie wenn man eine Blume der Wildnis entnimmt und sie an einem wohlbestimmten Platze in seinem Garten einpflanzt.

Die historischen Rekonstruktionen, von denen ich wegen einer geläufigen Wortbedeutung ausgegangen bin, sind solange verhältnismäßig unwichtig, wie diese Wortbedeutung in ihrem ursprünglichen Zustande belassen und nicht metaphorisch oder sonstwie erweitert wird. Insbesondere sind historische Rekonstruktionen im engsten Sinne nicht etwa schon rationale Rekonstruktionen der Geschichte oder auch nur eines ihrer Augenblicke. Allerdings hat man hier Erweiterungen versucht, und das geschieht z. B. schon in der bekannten hermeneutischen Formel Schleiermachers, wenn es dort heißt, das Verstehen sei »das geschichtliche und divinatorische, objektive und subjektive Nachkonstruieren der gegebenen Rede« mit dem Ziel, »die Rede zuerst ebenso gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber«. Indem hier eine *verbessernde* Rekonstruktion im Hindurchgang durch eine historische empfohlen wird, erhält die letztere ein erhebliches Gewicht und läßt die Frage aufwerfen, ob Rekonstruktionen nicht generell historischen Charakter haben. Soweit dies überhaupt eine theoretische Frage ist, kann ich sie nicht beantworten. Soweit es um die Einrichtung eines neuen Begriffs rationaler Rekonstruktion geht, möchte ich aber betonen, daß mit der Subsumierbarkeit historischer Verhältnisse die wichtigste, wenn auch, wie sich zeigen wird, nicht die einzige Erweiterung des orthodoxen Rekonstruktionsbegriffs vorgenommen wird.

Der durch die soeben durchlaufenen sechs Bestimmungsstücke eingeführte und durch eher einfältige Beispiele erläuterte Begriff der Rekonstruktion ist noch sehr allgemein gehalten und benennt insbesondere noch keine Eigenschaft einer Rekonstruktion, welche diese zu einer rationalen im engeren Sinne macht. Diese Ausweitung geschieht jedoch mit voller Absicht und hat den Zweck, eine integrierende Wirkung auszuüben auf die zahlreichen tatsächlich oder auch nur scheinbar divergierenden wissenschaftstheoretischen Bemühungen der letzten Zeit. Weit davon entfernt, den besonderen Rekonstruktionismus der logischen Empiristen verabsolutieren zu wollen, möchte ich doch seine *rekonstruktio-*

nistische Grundtendenz verteidigen und zeigen, daß diese nicht so isoliert dasteht, wie das manchen Kritikern erschienen ist. Obwohl hierfür einerseits Allgemeinheit und auch eine gewisse Vagheit des Rekonstruktionsbegriffs von Vorteil ist, weil sie Entferntes zu verbinden gestattet bzw. Familienähnlichkeiten sichtbar macht, möchte ich andererseits dadurch an Bestimmtheit gewinnen, daß ich den *Anwendungsbereich* des Rekonstruktionsbegriffs ausdrücklich einenge. Von wissenschaftlicher Seite soll der Anwendungsbereich Logik, Mathematik und Naturwissenschaften, von diesen womöglich nur Physik und Chemie, umfassen – allerdings von vorneherein in historischer Auffassung, also einschließlich ihrer Geschichte. Aus dem Gesamtsinn meiner Ausführungen versteht sich von selbst, daß dieser Anwendungsbereich nach außen hin abzurunden ist durch die bisherigen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Bemühungen um die genannten Disziplinen sowie unsere vorwissenschaftliche, der gewöhnlichen Lebenswelt entstammende geistige Ausstattung und Erfahrung, soweit sie hier einschlägig sind.

III

Mit diesem Anwendungsbereich vor Augen will ich jetzt einige Haupttypen von Rekonstruktionen durchgehen und mit dem wohl bekanntesten Typ beginnen, den sogenannten *Begriffsexplikationen*. Schon zitiert wurde, daß es hierbei um die »Aufsuchung neuer Bestimmungen für alte Begriffe« geht und »die neuen Bestimmungen ... den alten in Klarheit und Exaktheit überlegen sein und sich vor allem besser in systematische Begriffsgebäude einfügen [sollen]«[13]. Es ist hier also die Klärung gegebener Begriffe die allgemeine Rekonstruktionsidee und die Systematik eines Begiffsgebäudes das den Rekonstruktionsrahmen Auszeichnende, insofern ein gegebener Begriff in ihn hinein rekonstruiert werden soll. Einzelheiten des Explikationsverfahrens sind schon lange vor den Empiristen näher beschrieben worden, und nicht um die Leistungen der letzteren herabzumindern, sondern um der uns von Feyerabend nahegelegten Auffassung entgegenzuwirken, die neue Wissenschaftstheorie sei »eine bisher unbekannte Form des Irrsinns«[14], will ich uns hier ganz kurz an Kant erinnern.

In seiner Preisschrift (von 1763) »Über die Deutlichkeit der

Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral«[15] vergleicht Kant die »Art zur Gewißheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen mit der im philosophischen«. Der für uns entscheidende Punkt ist die Stellung, die Kant der Definition eines Begriffs in der philosophischen Methode zuweist im Unterschied zu seiner Stellung in der mathematischen Methode. Er führt hierzu aus:

In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objekts, z. B. eines Triangels, Zirkels u.s.w., an, in der Metaphysik muß ich niemals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, daß die Definition hier das erste sei, was ich von dem Dinge erkenne, daß sie vielmehr fast jederzeit das letzte ist. Nämlich in der Mathematik habe ich ehe gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn gibt; in der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren, ich soll den deutlichen, ausführlichen und bestimmten davon aufsuchen.

Der Umstand nun, daß man in der Philosophie z. B. die Definition der Zeit nicht so schnell zur Hand hat wie in der Mathematik die Definition des Kreises, veranlaßt Kant, als eine Art Zwischenstand das aufzusuchen, was wir heute *Adäquatheitsbedingungen* einer Explikation nennen. Er sagt nämlich:

In der Philosophie ... kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewißheit erkennen ... ehe man die Definition desselben besitzt, auch selbst dann, wenn man es gar nicht unternimmt, sie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nämlich verschiedene Prädikate unmittelbar gewiß sein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um ... die Definition zu geben.

Der methodologische Teil von Kants Preisschrift mündet dann ein in die explizite Aufstellung zweier Regeln, deren erste ist, »daß man ja nicht von Erklärungen anfange«, während die zweite nunmehr positiv empfiehlt, jene im vorigen Zitat erwähnten »unmittelbare[n] Urteile von dem Gegenstande« besonders auszuzeichnen und »sie so wie die Axiomen der Geometrie als die Grundlage zu allen Folgerungen [vorauszuschicken]«.

Wer würde sich heute angesichts dieses Textes nicht erinnert fühlen an all die Explikationsversuche der jüngsten Zeit, angefangen von Tarskis Definition und T-Schema für den Wahrheitsbegriff, über Hempel und Oppenheims Bemühungen um den Erklärungsbegriff, wo man in der Regel lieber das HO-Schema und nicht auch eine Definition wiedergibt, bis hin zu den jüngsten, bislang wenig glücklichen Definitionsversuchen für den Begriff

der Wahrheitsähnlichkeit, wo einem – umgekehrt – die Adäquatheitsbedingungen fehlen?[16] Es verdient angesichts dieser Unternehmen hervorgehoben zu werden, daß Kant selbst von seinen beiden Regeln sagt, sie seien »von denen sehr verschieden, die man bis daher verfolgt hat, und verheißen einen dermaßen glücklichen Ausgang, wenn man sie zur Anwendung bringen wird, dergleichen man auf einem anderen Wege niemals hat erwarten können«.

Es kann uns hier gleichgültig sein, daß Kant seine neue Methode der Begriffsexplikation nur für die Philosophie in Anspruch nimmt und als eine analytische Methode ausdrücklich absetzt von den angeblich synthetischen Definitionen der Mathematik. Diese Entgegensetzung entspringt einer schon damals nicht mehr aktuellen Sichtweise der Mathematik, die zu sehr an der Geometrie orientiert war und die Lage in Arithmetik, Algebra und Analysis außer acht ließ. Hätte Kant sich stärker diesen Bereichen der Mathematik zugewandt, so hätte er, wie vor ihm schon Berkeley[17], bemerken können, daß hier ein begriffliches Chaos herrschte, das dem aus der Philosophie vertrauten kaum nachstand. Weite Teile der Mathematik des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts sind von Bemühungen beherrscht, auch in diesen Bereichen begriffliche Ordnung herzustellen, und im letzten Stadium dieser Entwicklung hat die axiomatische Methode triumphiert.[18] Jedenfalls wird man, wenn nicht von einem glücklichen Ausgang, wie Kant ihn seiner Methode verheißen hat, so doch von einem glücklichen Fortgang der Angelegenheit auch und gerade in wissenschaftsphilosophischen Fragen nur dann sprechen können, wenn man den vorhin abgesteckten Anwendungsbereich rekonstruktiver Methodik als eine *Einheit* sieht. Nur wenn man dies nicht tut, kann der Eindruck wissenschaftlicher Irrelevanz entstehen, welche – wie eingangs zitiert – Kritiker den neueren Explikationsversuchen der logischen Empiristen vorgeworfen haben.

Es besteht nämlich in besagtem Bereich eine systematische Kontinuität insbesondere hinsichtlich des Grades der Explizitheit, mit der das Ganze ausgearbeitet wird, die es nicht gestattet, *ohne erhebliche Willkür* gewisse Teile gegenüber anderen als irrelevant für den jeweiligen Rest abzutrennen. Man kann Linien ziehen, ausgehend von der Konkretheit unserer Sinnesempfindungen bis hin zur Abstraktheit logischen Schließens, die an jeder Stelle mit demselben Recht oder Unrecht wie an jeder anderen abgebrochen

werden können. Gehen wir z. B. von unserer Wärmeempfindung aus, so findet diese in einem ersten Schritt ihre Explikation in Meßinstrumenten für die Temperatur. Die logischen Empiristen haben dazu gesagt, daß die umgangssprachlichen Begriffe von warm und kalt durch den Temperaturbegriff expliziert würden. Natürlich hat dies mit Philosophie überhaupt nichts zu tun. Vielmehr sind wir jetzt erst bei der Experimentalphysik, und diese Explikation geht auf ihr Konto. Dann aber haben wir die theoretische Physik, und diese erzählt uns, die Temperatur sei die mittlere kinetische Energie der Moleküle. Damit wird der Temperaturbegriff in ein kompliziertes Theoriengeflecht eingeführt und die Möglichkeit eröffnet, auch entlegene Temperaturen zu bestimmen: durch Messung *und* Rechnung. In diesem Stadium der Explizierung des Temperaturbegriffs ist schon viel Mathematik im Spiel und damit – im letzten Schritt – die Logik. Insbesondere gibt es keine indirekte Bestimmung der Temperatur oder irgendeiner physikalischen Größe, ohne daß der Wert schließlich errechnet und damit *erschlossen* würde.

Wo wollte man nun hier ohne Willkür einen Schlußpunkt setzen, ehe man zumindest die Logik erreicht hat? Die Menschheit ist lange genug ohne Thermometer ausgekommen, noch heute gibt es Experimentalphysiker, die Theorien nur mit großer Skepsis gegenüberstehen, immer wieder begegnet man theoretischen Physikern, die sich nur zu sparsamster Verwendung der Mathematik bereitfinden, und viele Mathematiker von Descartes bis auf den heutigen Tag wollten und wollen nichts von der Logik wissen. Daraus ersehen wir, daß mit den nunmehr wissenschaftstheoretischen Versuchen, gewissen metaphysikalischen Begriffen durch Explikation einen präzisen logischen Status zu verleihen, nicht etwas schlechthin Unerhörtes geschieht, das einen Legitimationszwang auszuüben berechtigte, der nirgendwo anders angebracht wäre. Es ist nicht so, daß die Naturwissenschaft der mit ihnen befaßten Wissenschaftstheorie wie ein fremdes Land mit anderen Gesetzen gegenüberläge. Vielmehr geschieht ein Großteil gerade explikativer Arbeit innerhalb dieser Wissenschaften, und es ist immer an die vermittelnde Rolle der Mathematik zu denken.

Ähnlich verhält es sich bezüglich des zweiten hier kurz vorzustellenden Haupttyps von Rekonstruktionen: den – wie ich sie nennen will – *reduktiven* Rekonstruktionen. Dieser Typ ist nicht scharf abgegrenzt vom Typ der Explikationen. Aber sein Prinzip ist nicht die Klärung und Präzisierung, sondern die Reduktion z. B. eines Begriffs auf einen anderen oder einer Theorie auf eine andere. Wenn nämlich z. B. eine Theorie auf eine andere reduziert wird, so gibt es immer auch als ein Drittes die Rekonstruktion der reduzierten Theorie in der reduzierenden. Die reduzierte Theorie ist dann in meiner früheren Ausdrucksweise das Original, die reduzierende Theorie der Rekonstruktionsrahmen, und die Rekonstruktion ist die Form, in der die reduzierte Theorie in der reduzierenden fortlebt. Reduktionen haben häufig eine historische Interpretation, und es ist hier, wo wir uns in dem schon erwähnten Interpolationsgebiet zwischen historischen Rekonstruktionen und rationalen Rekonstruktionen der Wissenschaftsgeschichte bewegen. Historisch bedeutsame Fälle von Reduktionen aus unserem Anwendungsbereich sind die Reduktionen der Keplerschen Gesetze auf Newtons Gravitationstheorie, der Chemie auf die Physik, der Geometrie auf die Arithmetik und der Arithmetik auf die Mengenlehre. Der Physikalismus ist die philosophische Antizipation einer Reduktion der Psychologie auf die Physik.

Ein Miniaturbeispiel, das besonders durchsichtig ist, ist die Rekonstruktion der aristotelischen assertorischen Syllogistik in der durch Frege etablierten Prädikaten- oder Quantorenlogik. Die Keimzelle dieser Rekonstruktion ist die Re-Interpretation der Begriffe, daß A allen bzw. einigen B zukommt, durch die Begriffe, daß für alle x, auf die B zutrifft, auch A zutrifft bzw. es ein x gibt, auf das A und B zutrifft. Dies ist nicht eigentlich eine Begriffsexplikation, wie man vielleicht zunächst meinen könnte. Was es heißt, daß A allen B zukommt, ist am Ende nicht unklarer, als was es heißt, daß für alle x, auf die B zutrifft, auch A zutrifft. Vielmehr war hier die eigentlich wichtige Rekonstruktionsleistung der Nachweis, daß und wie die aristotelische Logik, die noch Kant für nicht mehr erweiterungsfähig hielt, in der neuen wesentlich weiter reichenden Logik aufgeht – sich darin wiederfindet. Es ist bekannt, daß sie bei dieser Rekonstruktion nicht ganz das bleibt, was sie war. Selbst wenn man tiefergehende Interpretationsfragen

beiseite läßt, bleibt z. B. der Umstand, daß der Schluß von ›A kommt allen B zu‹ auf ›A kommt einigen B zu‹ verlorengeht. Dennoch unterliegt keinem Zweifel, daß wir mit der in Rede stehenden Rekonstruktion *das* innerhalb der neuen Logik vor uns haben, was, *wenn überhaupt etwas*, der aristotelischen Logik entspricht. Da wir im übrigen durch die fregesche Logik ganz neue logische Gesetze kennengelernt haben, erscheint der Übergang zu ihr als ein besonders klarer Fall einer linearen Theorienabfolge, die einen Fortschritt darstellt, weil sie das Alte im wesentlichen erhält und Neues hinzufügt.[19]

In anderen Fällen liegen die Dinge keineswegs so einfach, selbst dann nicht, wenn man sich auf Mathematik und Logik beschränkt. Die erwähnte Rekonstruktion der euklidischen Geometrie auf arithmetischer Grundlage etwa beraubt die Geometrie als Lehre vom Raum ihrer Existenzgrundlage, nämlich eben des Raumes. Das Fortleben der Geometrie auf rein arithmetischem Boden ist daher nur zu verstehen vor dem Hintergrunde eines erheblichen Kontextwechsels: Die Geometrie als Lehre vom Raum ist nicht mehr das Paradigma einer mathematischen Theorie, und der Raum wird in den Zuständigkeitsbereich der Physik verlegt. Dies ist kein geradliniger Fortschritt, sondern die Aufspaltung einer bis dahin als Einheit gesehenen Theorie auf zwei wesentlich verschiedene Disziplinen: die empirische Physik und eine abstrakter gewordene Mathematik. Dennoch ist letztere ihrerseits nicht einfach in der neuen Logik aufgegangen: Das logizistische Programm war ein typisches Rekonstruktionsprogramm vom reduktiven Typ. Sein Scheitern zeigte jedoch, daß die neue Logik nicht einmal als Nachfolgetheorie der entgeometrisierten Mathematik aufgefaßt werden konnte. Als solche kann aus der Sicht der akademisch praktizierten Mathematik am ehesten eine axiomatisierte Mengenlehre gelten, wenn man dabei die Limitationstheoreme von Gödel im Auge behält. Das Scheitern des logizistischen Programms, die Reduktionserfolge bei der Mengenlehre, aber auch deren durch das Unvollständigkeitstheorem aufgezeigten Grenzen sind die eindrucksvollsten Beispiele für Rekonstruktionsideen mit einem sehr präzise vorgegebenen Rekonstruktionsrahmen und einigermaßen präzise vorgegebenem *reconstruendum*. Die hier zu erreichende Verbindlichkeit der jeweiligen Rekonstruktionsaufgabe wird gerade durch die *negativen* Resultate unterstrichen.[20]

Gehen wir nun noch von den formalen Wissenschaften hinüber zu den Naturwissenschaften, so betreten wir den eigentlichen Tummelplatz der jüngsten Auseinandersetzungen mit dem logischen Empirismus und kritischen Rationalismus. Abgesehen von der rekonstruktionistischen Methode ist hier in der Substanz vor allem angegriffen worden die Idee der Einheitswissenschaft auf der Grundlage eines universalen Kriteriums für den empirischen Erfolg oder Mißerfolg einzelwissenschaftlicher Bemühungen. Es ist unmöglich, in der Kürze die Phalanx von Gegenpositionen, die sich hier formiert hat, näher zu kennzeichnen als durch solche Schlagworte wie wissenschaftliche Revolution, Bedeutungswandel, Inkommensurabilität, Kuhn-Verluste, Rationalitätslücke, Theorienpluralismus, *anything goes* und dergleichen.[21] Ich glaube nun, daß durch alles, was in diesem Umkreis aufgeführt worden ist, die damit angegriffene Wissenschaftsphilosophie vor allem in ihrer *monistischen* Tendenz spürbar getroffen worden ist und daß man in dieser Hinsicht wirklich zurückstecken muß, *aber* auch *kann*, wenn man sich auf einen etwas liberaleren Rekonstruktionismus zurückzieht, der gerade durch die reduktiven Rekonstruktionen besonders gut repräsentiert wird. Wenn wir einmal der Deutlichkeit halber für den Augenblick die beiden Ebenen von Wissenschaft und Wissenschaftstheorie uns getrennt vorstellen und zunächst die wissenschaftstheoretische Ebene betreten, dann finden wir hier als ein monistisches Postulat in gegenständlicher Hinsicht z. B. Carnaps (ältere) Forderung, Philosophie nur noch als Syntax der Wissenschaftssprache zu betreiben, und als Konsequenz hiervon ergibt sich dann, was weniger explizit gemacht wurde, daß nämlich rationale Rekonstruktion eben nur die Herstellung einer Wissenschaftssprache durch Explikation gegebener Begriffe sei. Wie ich zu zeigen im Begriff bin, gibt es aber sehr verschiedene Typen von Rekonstruktionen, die alle eine jeweils verschiedene wissenschaftstheoretische Funktion haben. Die Funktion der reduktiven Rekonstruktion ist nun gerade eine Art Ersatzleistung für die mißglückten Monismen auf wissenschaftlicher Ebene – zumindest in gegenständlicher Hinsicht, d. h. angesichts der Pluralität naturwissenschaftlicher Theorien. Denn es sind genau die reduktiven Rekonstruktionen, welche zumindest die historische Kontinuität z. B. der Physik und darüber hinaus auch eine gewisse Konvergenz ihrer Bemühungen sicherstellen. Zwar deuten einige der soeben aufgezählten Schlagwörter

gerade die Behauptung an, daß bei sogenannten wissenschaftlichen Revolutionen *gewisse* Rekonstruktionen der jeweils überwundenen Auffassung im Rahmen der jeweils neuen Auffassung nicht gelingen. Zur Zeit, nämlich kein halbes Jahrhundert nachdem erste einschlägige Ansätze für reduktive Rekonstruktionen vorgelegt wurden, ist der Wert einer solchen Behauptung einschließlich zugehöriger Argumente jedoch nicht mehr als eine Herausforderung, die fraglichen Rekonstruktionen genauer auszuarbeiten.[22]

V

Ohne mit meiner Aufreihung den Anspruch auf Vollständigkeit oder tiefer durchdachte Systematik zu verbinden, will ich jetzt noch als dritten Haupttyp von Rekonstruktionen die *deskriptiven* Rekonstruktionen erwähnen. Eine deskriptive Rekonstruktion ist eine Beschreibung in dem gewöhnlichen Sinne, in dem wir jemandem einen Weg beschreiben, den er gehen will, oder eine Stadt, die wir gerade gesehen haben, aber auch in dem gehobenen Sinne, in dem wir sagen, daß die klassische Himmelsmechanik das Planetensystem beschreibe und die Quantenmechanik das Verhalten von Atomen im Stern-Gerlach-Versuch, *und* schließlich auch in dem Sinne, in dem wir oder manche sagen, die Wissenschaftstheorie beschreibe die Naturwissenschaften. Das Recht, Beschreibungen dieser Art als Rekonstruktionen zu bezeichnen, nehme ich mir zunächst natürlich aus der Tatsache, daß zumindest *einige* Beschreibungen jene sechs Merkmale tragen, die ich dem Rekonstruktionsbegriff zugrunde gelegt habe. Der Umstand, daß anderen Beschreibungen einige dieser Merkmale fehlen, kann mich dabei nicht irritieren, weil sich für diese Fälle nachweisen läßt, daß wir gerade aufgrund dieses Mangels viel zu wenig wissen, was wir eigentlich tun, wenn wir solche Beschreibungen geben. Nicht zuletzt deswegen reden wir hier wohl von Beschreibungen, da wir uns daran gewöhnt haben, von solchen nicht allzuviel zu verlangen. In der Tat hat eine uns allen bekannte, in meinen Augen unglückliche Entwicklung das Wort ›Beschreibung‹ in dem Sinne entwertet, daß, wenn wir hören, jemand gebe eine Beschreibung, allzu leicht assoziieren, er gebe *nur* eine Beschreibung und nicht etwa auch eine Erklärung, ganz zu schweigen vom Verstehen. Ich

kann dazu nur sagen, daß ich mich glücklich schätzen würde zu wissen, was es heißt, auch nur eine Beschreibung der Physik zu geben. Daher nehme ich mir die Freiheit, in den Fällen, in denen z. B. der Rahmen noch nicht hinreichend festliegt, in dem eine Beschreibung sich bewegen soll, zu empfehlen, einen solchen zu finden. Ich empfehle, mit anderen Worten, in solchen Fällen Beschreibungen zu Rekonstruktionen zu ergänzen.

Für die sogenannte Naturbeschreibung, wie sie Physik und Chemie heute geben, ist es nicht schwer, ihren rekonstruktiven Charakter zu erkennen. Schon ohne meine früheren Festlegungen signalisiert das Wort ›Rekonstruktion‹, daß auch bei einer Beschreibung sozusagen nicht alles beim Alten bleibt. Selbst wenn man als regulatives Prinzip der Naturwissenschaften akzeptiert, die Natur so zu beschreiben, wie sie ist, wird schnell klar, daß dies in der konkreten Forschung nicht so einfach zu haben ist. Zu den praktisch wirksamen Prinzipien gehört z. B. – vielleicht als wichtigstes überhaupt – die Idealisierung im Sinne einer *bewußten* Vereinfachung der wirklichen Verhältnisse. Im Experiment wird ein Objekt isoliert und präpariert, und diese beiden Schritte sind genau jenes Herauslösen aus einer primären und unzugänglichen Umgebung und das Versetzen in einen genau bekannten und kontrollierbaren Kontext aufgrund wohlüberlegter Fragestellungen. An diese Fragestellungen sind wiederum die physikalischen Theorien angepaßt, und diese enthalten oft zusätzliche Vereinfachungen, die den jeweils vorhandenen mathematischen Möglichkeiten Rechnung tragen. Schließlich unterliegen die Theorien der Bedingung, daß sie Erklärungen und Voraussagen ermöglichen sollen: Eine Theorie ist nicht irgendeine Beschreibung, sondern eine, die solches ermöglicht. Dies betont erneut den rekonstruktiven Charakter der Naturbeschreibung: Die in der Physik beschriebene Natur ist etwas anderes als die bloße Natur; sie ist mehr, aber auch weniger als diese.

Die Auffassung der physikalischen Naturbeschreibung als ein kompliziertes System von Rekonstruktionen ist geeignet, die Schwierigkeiten verständlich zu machen, mit welchen die Wissenschaftstheorie zu kämpfen hat, selbst wenn sie die Naturwissenschaften nur unter dem Aspekt betrachtet, daß dort Beschreibungen der Natur gegeben werden. Diese Schwierigkeiten haben einige dazu veranlaßt, den deskriptiven Aspekt überhaupt fallenzulassen – zumindest insofern er mit einer Korrespondenztheorie

der Wahrheit verbunden wird. Dieselbe Auffassung (von Beschreibungen als Rekonstruktionen) wirft aber auch etwas Licht auf die Verhältnisse, die wir antreffen, wenn wir nunmehr eine Reflexionsstufe höher gehen und uns fragen, was es heißen könnte, daß die Wissenschaftstheorie eine Beschreibung – *nur* eine Beschreibung – der Naturwissenschaften gibt. Die konstruktive Wissenschaftstheorie hat die Auffassung vertreten, daß der analytische Wissenschaftstheoretiker an historisch vorgegebene Theorien mit der Absicht herantritt, »sie erläuternd zu beschreiben, was eine keineswegs zufällige Ähnlichkeit zur Haltung moderner Naturwissenschaftler aufweist, die sich – wenigstens ihrem Selbstverständnis nach – der Natur ebenfalls in beschreibender Absicht nähern«.[23] Wie wir eingangs gehört haben, wird diese rein deskriptive Haltung im übrigen zugunsten einer normativen Orientierung der Wissenschaftstheorie kritisiert. Dazu besteht aber nur solange eine Veranlassung, wie man das Wort ›Beschreibung‹ in seiner naiven Bedeutung nimmt. Das aber kommt, wie ich erinnert habe, schon für die Beschreibungen, welche – eine Stufe tiefer – die Naturwissenschaften geben, nicht in Frage. Dies vorausgesetzt, können wir uns sehr wohl in der Frage, was wissenschaftstheoretische Beschreibungen sind, ein Stück weit an dem Vorgehen der Naturwissenschaften orientieren.

Abgesehen von der Frage globaler Zwecksetzungen, die ich hier allerdings aus dem Spiel lasse, ist eine wissenschaftstheoretische Beschreibung als Rekonstruktion deswegen nicht in Gefahr, zu unkritisch zu werden, weil sie gewisse Rekonstruktionsprinzipien und vorweg gefertigte Rekonstruktionsrahmen mitbringt und vorgibt. Auch für sie gilt, was Kant für die Naturwissenschaften formuliert hat: Sie läßt sich zwar von ihrem Gegenstande belehren, aber doch nicht von ihm »gleichsam am Leitbande gängeln«, sondern tritt ihm gegenüber durchaus als »der bestallte Richter«, der auf von ihm vorgegebene Fragen zu antworten nötigt.[24] Als Pole der hierdurch entstehenden Spannung hat Lakatos die Wissenschaftstheorie und die Wissenschaftsgeschichte identifiziert und in Abwandlung eines anderen Ausspruchs Kants die Lage so formuliert[25]: »Philosophy of science without history of science is empty; history of science without philosophy of science is blind.« Das Sehvermögen des Wissenschaftshistorikers beruht darauf, daß »philosophy of science provides normative methodologies in terms of which the historian reconstructs ›internal history‹ and

thereby provides a rational explanation of the growth of objective knowledge«. Umgekehrt ist die Wissenschaftstheorie empirisch gehaltvoll, weil »two competing methodologies can be evaluated with the help of (normatively interpreted) history«.

Auf Grund der hier erwähnten normativen Vorgaben könnten Beschreibungen als Rekonstruktionen viel eher in der eingangs ebenfalls erwähnten Gefahr sein, zu *wenig* deskriptiv zu werden. Ich habe mit dem allgemeinen Begriff der Rekonstruktion bisher nur *eine* Tugend eingeführt, die eine Rationalität mit konstituieren könnte: Die aufgeführten Bestandteile einer Rekonstruktion schließen, wenn man sie alle kennt, eine Reflektiertheit ein, mit der man die alte sokratische Tugend approximiert, zu wissen, was man weiß und was nicht. Es gibt aber noch einen anderen Mitkonstituenten, der in den eingangs gegebenen Zitaten zum orthodoxen Rekonstruktionismus in Anspruch genommen wurde und für den Lakatos unter der Formel gestritten hat, daß eine rationale Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte nicht von den *Personen* zu handeln hat, die die Wissenschaft hervorbringen, sondern nur von den wissenschaftlichen *Produkten*, die diese Personen liefern.[26] Meines Erachtens war der Fehler, den jener Anspruch der logischen Empiristen und die Formel von Lakatos haben, weniger die damit versuchte Abgrenzung der Wissenschaftstheorie, als vielmehr der Name, den man ihr gegeben hat. Denn weder sind die Elaborate der orthodoxen Wissenschaftstheorie Rekonstruktionen dessen, *was Wissenschaftler wirklich machen*, noch ist es irrational, Rekonstruktionen *davon* herzustellen. Carnap hat so wenig rekonstruieren wollen, was die Physiker wirklich machen, wie Frege rekonstruieren wollte, was die Mathematiker wirklich machen. Andererseits hat Kuhn für die Naturwissenschaftler eben solche Rekonstruktionen geliefert. Er wird nur anzuerkennen haben, daß ihm seine Beschwerde, er erkenne in den wissenschaftstheoretischen Rekonstruktionen die Wissenschaft, wie er als Historiker sie sieht, nicht wieder, ihm mit gleichem Recht zurückgegeben werden kann. Denn seine Behauptung etwa, daß Physiker in der Regel eine Theorie schon lange vor Bekanntwerden ihrer Standardtests akzeptieren, ist wissenschaftstheoretisch belanglos, solange er nicht auch sagt, *woran das liegt*. Solange wir das nicht wissen, bleiben wir zurück wie das genarrte Publikum, das sich fragt, wie der Zauberer sein Kunststück ›eigentlich gemacht‹ hat. Um diesen Zustand als unbefriedigend zu empfinden,

braucht man das wissenschaftliche Zaubern nicht geradezu zu verbieten, wie das die konstruktive Wissenschaftstheorie vielleicht am liebsten sähe.

Anmerkungen

1 G. Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism*, Madison, Wisc. 1954; ^{2}1967, hier: S. 32.
2 R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928; Hamburg ^{2}1961, hier: S. 139.
3 Ibid., S. 191. Siehe auch R. Carnap, *Scheinprobleme in der Philosophie*: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, Berlin 1928; Hamburg ^{2}1961, hier S. 300 ff.
4 K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Wien 1934; Tübingen ^{5}1973, hier: S. 6 f.
5 H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, Chicago 1938, hier: S. 5 f.
6 Zweite Auflage des in Anm. 2 zitierten Buches, S. IX.
7 St. Toulmin, *Human Understanding*, Oxford 1972, hier: S. 62.
8 Th. Kuhn, Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt 1977, hier: S. 65.
9 Th. Kuhn, »Logic of Discovery or Psychology of Research?« In: *Criticism and the Growth of Knowledge*, hg. von I. Lakatos und A. Musgrave, Cambridge 1970, S. 1-23, hier: S. 21.
10 P. Janich, F. Kambartel und J. Mittelstraß, *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*, Frankfurt/M. 1974, hier: Kap. II. 1.
11 J. Mittelstraß, »Rationale Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte«, in: *Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung*, hrsg. P. Janich, München 1981, S. 89-111 und S. 137-48, hier: S. 90 ff.
12 W. Stegmüller, *Personelle und Statistische Wahrscheinlichkeit*, Erster Halbband, Berlin etc. 1973, hier: S. 23 f.
13 Anm. 6. Näheres hierzu in R. Carnap, *Logical Foundation of Probability*, Chicago 1950, ^{2}1962, Kap. I.
14 P. Feyerabend, »Die Wissenschaftstheorie – eine bisher unbekannte Form des Irrsinns?« In: *Natur und Geschichte*. X. Deutscher Kongreß für Philosophie, Kiel 8.-12. Oktober 1972, hg. von K. Hübner und A. Menne, Hamburg 1973, S. 88-124.
15 I. Kant, *Werke* (Akademie-Ausgabe), Bd. II, S. 273-301, hier: S. 283 f., 285.
16 A. Tarski, »The Concept of Truth in Formalized Languages«, in: ders.: *Logic, Semantic, Metamathematics*, Papers from 1923 to 1938, Oxford 1956, S. 152-278. Hier werden sowohl Definitionen (für meh-

rere Objektsprachen) als auch Adäquatheitsbedingungen für den Wahrheitsbegriff angegeben. – C. G. Hempel und P. Oppenheim, »Studies in the Logic of Explanation«, *Philosophy of Science* 15 (1948), S. 135-75. In dieser grundlegenden Arbeit wird neben Adäquatheitsbedingungen eine Definition gegeben ((7.6) in Verbindung mit (7.8)). Wegen mannigfacher Schwierigkeiten ist dies in der ausgedehnten Folgeliteratur kein zweites Mal ernstlich versucht worden. – Die entgegengesetzte Lage herrscht bei den Explikationsversuchen zum Begriff der Wahrheitsähnlichkeit. Für einen Überblick siehe I. Niiniluoto, »Truthlikeness: Comments on Recent Discussion«, *Synthese* 38 (1978), S. 281-329.

17 Siehe »The Analyst« und die Folgeschriften in Bd. IV von *The Works of George Berkeley*, hg. von A. A. Luce und T. E. Jessop, London 1951.

18 Siehe z. B. M. Kline, *Mathematics. The Loss of Certainty*, New York 1980.

19 Die erste umfassende Rekonstruktion der aristotelischen Logik im Rahmen der neuen Logik findet sich in J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1951, [2]1957. Zur historischen Rekonstruktion der aristotelischen Logik siehe G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*, Göttingen 1959, [3]1969. Daß die erwähnten Abweichungen auch Rückwirkungen auf die moderne Logik gehabt haben, entnimmt man aus K. Lambert, »Free Logic and the Concept of Existence«, *Notre Dame Journal of Formal Logic* VIII (1967), S. 133-44.

20 Zur hier skizzierten Entwicklung siehe das in Anm. 18 zitierte Buch. Für systematische Vergleichszwecke ist besonders geeignet A. A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel und A. Levy, *Foundations of Set Theory*, Amsterdam [2]1973.

21 Für eine Übersicht siehe F. Suppe, »The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories«, in: *The Structure of Scientific Theories*, hg. von F. Suppe, Urbana, Ill. 1974, S. 3-232.

22 Eine Skizze der Lage und Literaturhinweise gibt E. Scheibe, »Zum Theorienvergleich in der Physik«, in: *Physik, Philosophie und Politik*, Festschrift für C. F. von Weizsäcker, hg. von K. M. Meyer-Abich, München 1982, S. 291-309.

23 S. 24 des in Anm. 10 zitierten Buches.

24 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII.

25 I. Lakatos, *Philosophical Papers*, Cambridge 1978, hier: Bd. 1, S. 102.

26 Ibid. Bd. 2, S. 108 ff.

Jürgen Mittelstraß
Forschung, Begründung, Rekonstruktion
Wege aus dem Begründungsstreit

Rationalität ist in wissenschaftlichen, genauer: in wissenschaftsgestützten Kulturen etwas Selbstverständliches; sie definiert, was eine wissenschaftliche Kultur ist, d. h., sie gehört zu ihrem Wesen. Deswegen sprechen wir auch statt von wissenschaftlichen Kulturen von rationalen Kulturen und verweisen primär auf die wissenschaftlichen Formen ihrer Praxis, wenn Rationalität zur Debatte steht. Wenn das aber so ist und wenn wir selbst in einer rationalen Kultur leben, wie kommt es dann, daß in der Wissenschaftstheorie so viel Aufhebens von Rationalität gemacht wird und so viel Uneinigkeit herrscht über das, was wissenschaftliche Rationalität ist? Sind Wissenschaftler und Wissenschaftstheoretiker vielleicht doch im unklaren darüber, was (wissenschaftliche) Rationalität ist? Vieles spricht hier in der Tat für unklare Verhältnisse – und dies, obgleich man in der durch die Thesen Kuhns[1] bestimmten Debatte im wesentlichen darüber streitet, ob wissenschaftliche Entwicklungen durchgängig rational oder von irrationalen Elementen durchwoben sind. Dieser Streit läßt Klarheit im Begrifflichen und Unklarheit lediglich über die Analysebefunde vermuten. Oder sollten wir es hier gleich mit einer doppelten Unklarheit – Unklarheit über den Begriff der Rationalität und über seine wissenschaftlichen Konkretisierungen – zu tun haben?

Auffallend und Indiz für Unklarheit auch im Begrifflichen ist ein seltsamer Plural: die Rede von Rationalitäten, gestützt auf unterschiedliche *Rationalitätsmodelle.* Während in der bisherigen europäischen Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft die Idee der *Einheit der Rationalität*, gekennzeichnet durch die Alternativlosigkeit rationaler Orientierungen, vorherrschte, sieht es heute, zumindest in der Wissenschaftstheorie, so aus, als ob sich diese Idee mit dem Erwachsenwerden rationaler Kulturen als Illusion erwiesen habe. Der Plural ›Rationalitäten‹ ist verräterisch, der ›Gerichtshof der Vernunft‹ (Kant) ist abgeschafft – von nun an gilt auch in Rationalitätsdingen ein *Toleranzprinzip.* Dieses besagt, daß über den Anspruch auf Rationalität unter Gesichtspunk-

ten der Alternativlosigkeit endgültig nicht entschieden werden kann, und mehr noch (denn dies drückt nur das Faktum der Endlichkeit des Menschen aus), daß Theorien nach ihrer Façon, bezogen auf paradigmatische Verhältnisse, ›rational‹ und möglicherweise sogar, wenn man an ihre Konstrukteure denkt, auch wieder ›selig‹ werden können.[7] Vielfalt also nicht nur unter Theorien, sondern auch in Sachen (wissenschaftlicher) Rationalität. Ist das vernünftig? – gesetzt, man darf überhaupt noch so fragen.

Und noch etwas anderes ist auffällig. Unter den Kriterien für Rationalität fehlt eigentümlicherweise, was früher Rationalität im Kern ausmachte: das Kriterium der *Begründung*. Dieses Fehlen wird seit Popper als Fortschritt gepriesen. Begründung also als etwas, das Rationalität behindert, statt sie zu fördern? Platons λόγον διδόναι und Leibnizens *principium reddendae rationis* zum alten philosophischen Eisen gehörig? Das würde bedeuten, daß Einsichten der modernen Wissenschaftstheorie die Philosophie in ihren wissenschaftstheoretischen Vorformen demontiert hätten; der Rationalitätsbegriff der Philosophie in ihrer europäischen Entwicklung wäre vorkritisch. Hier ist Skepsis angezeigt. Nicht nur aus Respekt vor Platon und Leibniz, sondern aus systematischen Gründen. Das Auseinandertreten der Begriffe Rationalität und Begründung könnte unbegründet – und ohne ausreichende Rationalität sein.

Aus diesen Vorbemerkungen ergeben sich für die folgenden Erörterungen drei Schwerpunkte: (a) Stellungnahme zu modernen Rationalitätsmodellen, die wissenschaftliche Rationalität definieren sollen. (b) Ergänzung dieser Modelle durch Vorschläge zu den Begriffen der Begründung und Fundierung. (c) Bemerkungen zu einer wesentlichen Differenz von philosophischer und wissenschaftlicher Rationalität bzw. Philosophie und Wissenschaftstheorie. Zuvor aber einige kurze erinnernde Bemerkungen zum Begriff der wissenschaftlichen Rationalität in seinem griechischen Ursprung – aus systematischen Gründen.

1. Die Idee der Rationalität

Rationalität, auch die wissenschaftliche, ist nicht einfach da. Sie stammt weder aus dem Haupte des Zeus, wie Athene in voller Rüstung, noch ist sie ein Element der Naturgeschichte des Men-

schen. Rationalität ist vielmehr (wesentlicher) Teil der menschlichen Arbeit, damit befaßt, Orientierungsprobleme zu lösen. Deshalb ist auch die *Anerkennung* der Rationalität, wiederum auch der wissenschaftlichen Rationalität, dieser nicht äußerlich – die Geschichte ihrer Anerkennung ist die Geschichte ihres *Werdens.* Diese Geschichte ist es zugleich, auf die heute in der Wissenschaftstheorie der Verdacht partieller Irrationalität fällt.

Zentraler Bestandteil der Geschichte der Rationalität ist von Anfang an ein Doppelaspekt im Begriff der Rationalität. Rationalität, das sind nach Platon und Aristoteles, deren langer Schatten auf dieser Geschichte liegt, einerseits Formen der *Feststellung* und der *Bestimmung* von Gegenständen, andererseits Formen ihrer *Erklärung.* Feststellung und Bestimmung dienen dem *Kennenlernen* der Gegenstände, und zwar sowohl in der Weise der ›Entdeckung‹ (ἱστορία) als auch in der Weise der ›Konstruktion‹; die Aristotelische Formel für diese lautet: τιθέναι τὰ φαινόμενα.[2] Entsprechend werden die Gegenstände (φαινόμενα) im Modus der Entdeckung als πράγματα bzw. (sofern wahrnehmungsbezogen) als αἰσθητά bestimmt, die Gegenstände im Modus der Konstruktion als ὄντα bzw. (in Aristotelischer Terminologie) als ἔνδοξα oder λεγόμενα.[3] Sofern dabei Feststellung und Bestimmung der Gegenstände als *Forschung* Teil der *Erfahrung* (ἐμπειρία) im Aristotelischen Sinne sind, besitzt diese (wiederum nach Aristoteles) bereits eine *begriffliche Struktur.*

Das gilt auch von den Formen der Erklärung. Im Unterschied zu Feststellung und Bestimmung, d. h. der *Konstitution* der Gegenstände, dient Erklärung dem Reden über Gegenstände, d. h. der *Geltungssicherung* gegenstandsbezogener Aussagen. Die griechische Formel dafür lautet: σῴζειν τὰ φαινόμενα.[4] Gemeint sind wiederum Konstruktionen, die *beschreiben,* wie die als φαινόμενα konstituierten Gegenstände sind. Als ›theoretisches‹ Wissen (ἐπιστήμη bzw. θεωρία) besitzt Erklärung ebenfalls eine begriffliche, darüber hinaus aber auch eine *Begründungsstruktur.* Sie ist (nach Aristoteles) *deduktiv* und – bezogen auf die Sicherung von Anfängen – *epagogisch.*[5] Beides, die Konstitution der Gegenstände und die Beschreibung der Gegenstände, konstituiert wiederum Wissenschaft bzw. den Begriff der *wissenschaftlichen Rationalität,* im einen Falle im Aspekt der *Forschung* (τιθέναι τὰ φαινόμενα), im anderen Falle im Aspekt der *Darstellung* (σῴζειν τὰ φαινόμενα).[6]

In der Platonischen und Aristotelischen Philosophie bildet sich damit der europäische Begriff der Rationalität im Doppelaspekt von *Forschungsrationalität* und *Darstellungsrationalität.* Forschungsrationalität ist *Objektrationalität* bzw. Objektkompetenz, Darstellungsrationalität ist *Begründungsrationalität* bzw. Metakompetenz. Die Einheit der Idee wissenschaftlicher Rationalität liegt ihrer ursprünglichen, griechischen Konzeption nach in der systematischen Einheit von Objektrationalität und Begründungsrationalität. Daran hat sich lange Zeit nichts geändert. Die Geschichte der europäischen wissenschaftlichen Rationalität ist die Geschichte der Anerkennung dieser Einheit – bei unterschiedlichen Weisen ihrer methodischen Bestimmung. Das scheint erst in jüngster Zeit anders zu sein. Ins Gerede gekommen ist, wie aus den getroffenen Unterscheidungen deutlich wird, nicht die Forschungsrationalität, sondern die Darstellungsrationalität, und zwar in ihrer Form als Begründungsrationalität. Bemühungen um alternative Rationalitätsmodelle betreffen deshalb auch Wissenschaft im Aspekt der Darstellung, nicht der Forschung. Zugleich lösen sie die Einheit des (wissenschaftlichen) Rationalitätsbegriffs auf bzw. gehen stillschweigend von der Annahme ihrer faktischen Auflösung aus. Die Frage ist, ob wir uns damit abfinden müssen oder ob sich Wege finden lassen, die ursprüngliche Einheit des Begriffs zurückzugewinnen.

Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf den Bereich der wissenschaftlichen Rationalität im engeren Sinne. Auch diese Beschränkung ist für die Entwicklung des Rationalitätsbegriffs charakteristisch. Paradigma rationaler Verhältnisse sind im Sinne dieser Entwicklung wissenschaftliche Verhältnisse, ist (in der Terminologie Kants) die theoretische Vernunft. Platon hatte noch versucht, die Rationalitätsidee der Forschung und Darstellung auf den Bereich der Ethik, der praktischen Vernunft, zu übertragen. Die Idee des Guten wird als oberstes aller ὄντα und als ›axiomatisches‹ Strukturelement formuliert. Der Platonismus hält seinen Einzug in die Ethik und wird sofort als in diesem Bereich ungeeignet erkannt – er löst zugunsten einer Darstellungsarchitektonik keine Orientierungsprobleme mehr. Aristoteles zieht daraus die Konsequenz: die Ethik wird *topisch.*

2. Rationalitätsmodelle

Rationalitätsmodelle innerhalb der neueren Wissenschaftstheorie verbinden sich mit den wissenschaftstheoretischen Positionen des Fallibilismus, Certismus, Historismus und Strukturalismus. Der *Certismus* oder *Fundamentalismus* ist eine Erfindung des Fallibilismus; Beispiele sind der Rationalismus Descartes', der Voluntarismus Dinglers und – nach Meinung seiner fallibilistischen Kritiker – der Konstruktivismus. Konzeptionell geht es dabei um eine Verbindung der ursprünglichen Begründungsrationalität mit den Ideen einer ›absoluten‹ Sicherheit und der Eindeutigkeit wissenschaftlicher Theorien. Das heißt: das certistische Modell der Rationalität resultiert aus der behaupteten Vermischung zweier epistemischer Ebenen, der Ebene ›objektiven‹ Wissens und der Ebene ›subjektiver‹ Gewißheit bzw. ›subjektiver‹ Sicherheit. Die ältere Idee der Begründungsrationalität läßt sich, so die fallibilistische These, nur noch bei Inkaufnahme dieser Vermischung vertreten – und deswegen eigentlich gar nicht mehr vertreten.

Das *Fallibilismus*-Modell wissenschaftlicher Rationalität ist in einer falsifikationistischen Methodologie begründet. In ihrem Rahmen wird wegen der von Popper gegen den Logischen Empirismus geltend gemachten Asymmetrie von Verifikation und Falsifikation aus der Begründungsrationalität eine *Bewährungsrationalität.* Der Grad der Bewährung einer Theorie hängt wiederum in erster Linie nicht von der Anzahl bewährter Fälle, sondern von ihrem Falsifikationsgrad ab. Der Falsifikationsgrad einer Theorie T_1 ist dabei höher (T_1 entsprechend strenger prüfbar) als der Falsifikationsgrad einer Theorie T_2, wenn die Klasse der Falsifikationsmöglichkeiten von T_1, d. i. nach Popper die Klasse der durch T_1 ausgeschlossenen Basissätze, die Klasse der Falsifikationsmöglichkeiten von T_2 als echte Teilklasse enthält. Auch der Begriff des empirischen Gehalts einer Theorie bzw. einer Aussage ist negativ bestimmt: der empirische Gehalt einer Theorie T bzw. einer Aussage a ist die Klasse der Basissätze, die mit T bzw. a logisch unverträglich sind, d. h., die T bzw. a falsifizieren. Unter dem älteren, nunmehr obsolet erscheinenden Begriff der Begründung bedeutet dies, daß sich wissenschaftliche Rationalität im Aspekt der Darstellung nicht mehr am Aufbau von Theorien, sondern an Verfahren ihrer Kritik zu orientieren hat (Prinzip der kritischen Prüfung). Anders ausgedrückt: im Fallibilismus-Modell der Ra-

tionalität weicht die Rationalität von Wissenschafts- und Sprachkonstruktionen der Rationalität von Prüfungsmechanismen; ›begründet‹ ist nicht länger eine mögliche Eigenschaft von Theorien, sondern allein noch von Feststellungen der Art ›eine Theorie T ist mit dem Grad x bewährt‹. Gleichzeitig wird (methodisch expliziert im sogenannten ›Münchhausen-Trilemma‹[7]) eine Identifikation von Begründung und Deduktion vorgenommen, wobei Deduktionen wiederum lediglich der Ableitung von Falsifikationsinstanzen zur Überprüfung von Hypothesen und Theorien dienen. Wissenschaftliche Rationalitätsformen werden damit konventionalistisch als Regeln im ›Spiel Wissenschaft‹[8] gedeutet. Poppers ergänzende Vorstellungen, die die Theorienbildung als einen evolutionären Prozeß der Wissenserweiterung zu beschreiben suchen, dessen Elemente schöpferische Vermutung und rationale Irrtumseliminierung sind, ändern daran nichts. Denn auch die dabei getroffene methodentranszendente Voraussetzung einer ›dritten Welt der objektiven Gedankeninhalte‹[9] hebt die einschränkende Bestimmung einer bloßen Bewährungsrationalität nicht auf.

Während Popper für die Rationalität definierenden Regeln im ›Spiel Wissenschaft‹ noch einen unabhängigen Status beansprucht, geht das *Historismus*-Modell wissenschaftlicher Rationalität von der Uneinlösbarkeit eines solchen Anspruchs aus. Historismus besagt hier, daß eine Beurteilung von Geltungsansprüchen wissenschaftlicher Theorien allein auf der Basis faktischer theoretischer Entwicklungen erfolgen könne und daß dies auch für die Rationalitätsstandards selbst gelte. Entsprechend übernehmen bei Kuhn und Feyerabend wissenschaftshistorische und wissenschaftssoziologische Analysen Funktionen, die etwa noch bei Carnap und Reichenbach in der Ausarbeitung von Begründungsstrukturen bestanden und bei Popper durch eine falsifikationistische Methodologie bestimmt sind.

Die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen dafür sind im Grunde schon bei Duhem formuliert.[10] Nach Duhem sind wissenschaftliche (Duhem denkt vor allem an physikalische) Theorien symbolische Entwürfe, über deren Rationalität und Leistungsfähigkeit ihre empirische Anwendbarkeit und der historische Gang der disziplinären Entwicklung entscheiden. Die Theorienbildung ist daher am Beispiel der physikalischen Theorienbildung durch folgende Thesen charakterisierbar: (1) Es gibt

keine vollständige Kette logischer (theoretischer) bzw. empirischer Gründe für eine physikalische Theorie. Ein empirisches Datum läßt sich vielmehr stets durch unterschiedliche theoretische Aussagen erklären. Es ist selbst theoretisch bestimmt, wobei bereits den Meßinstrumenten physikalische Theorien zugrunde liegen. Daher läßt sich auch keine Hypothese formulieren, deren experimentelle Kontrolle zwischen konkurrierenden Theorien entscheiden könnte (Unmöglichkeit eines *experimentum crucis*). (2) Die Entscheidung für eine Theorie ist stets eine Entscheidung für ein System von Sätzen, nicht für einzelne Sätze. Daher können Theorien auch nicht in dem Sinne scheitern, daß ihre Sätze experimentell widerlegt worden wären. (3) Innertheoretische Gründe sind keine hinreichenden Gründe, um eine Theorie zu akzeptieren oder abzulehnen. Entscheidungen für oder gegen eine Theorie fallen vielmehr auf dem Hintergrund historischer Entwicklungen. Dies schließt auch Entscheidungen über Rationalitätsstandards ein.

In der Terminologie Kuhns bedeutet dies, daß auch wissenschaftliche Rationalität durch wissenschaftliche Paradigmen bestimmt ist; *transparadigmatische* Rationalität im Aspekt der Darstellung gibt es nicht. Eine Konsequenz daraus ist, daß es auch keine *argumentative* Brücke zwischen unterschiedlichen wissenschaftlichen Paradigmen, geschweige denn einen argumentativ geführten Paradigmawechsel gibt (Inkommensurabilitätsthese). Rationalität wird kurzatmig; an die Stelle der Standards von Begründungsrationalität und Bewährungsrationalität treten – wie in der politischen Theorie – Mechanismen der Überredung und Diffamierung.

Gegen diese Tendenz wendet sich das *Strukturalismus*-Modell wissenschaftlicher Rationalität. In diesem Modell, einer modelltheoretischen Konzeption der Theorienbildung, das sich insbesondere auf Vorschläge Sneeds[11] stützt, treten an die Stelle historistisch gedeuteter wissenschaftlicher Entwicklungen *wissenschaftstheoretisch reflektierte Strukturen*. Eine theoriendynamisch gewendete Systematisierung des Kuhnschen Historismus führt mit Stegmüller zu Carnap zurück, nämlich zu der These, »daß die Wissenschaft nur die Struktureigenschaften der Gegenstände behandelt«[12]. Gleichzeitig werden die holistischen Thesen Duhems (und Quines), wonach sich Theorien nur als ganze akzeptieren und verwerfen lassen und es ein experimentum crucis

nicht gibt, von Stegmüller im Sinne eines strengen Holismus durch die Thesen ergänzt, daß sich (1) zwischen den empirischen Behauptungen einer Theorie, ihrem empirischen Gehalt, und empirischen Daten, die sie stützen, nicht unterscheiden läßt und daß (2) auch die theoretischen Terme einer Theorie vom Gehalt der Theorie abhängig sind.[13] Der empirische Gehalt einer Theorie wird nun (im Anschluß an die Ramsey-Satz-Methode) durch ein mengentheoretisches Prädikat ausgedrückt, womit die formalistischen Intentionen Carnaps fortgesetzt bzw. theoriendynamisch erweitert werden.

Stegmüller sucht dabei die Rationalitätslücke zwischen inkommensurablen Theorien oder Paradigmen durch Kriterien eines Leistungsvergleichs zu schließen. Fortschritt und damit *rationale Veränderung* liegt vor, wenn eine abgelöste Theorie T_1 auf eine neue Theorie T_2 ›strukturell‹ reduzierbar ist, wobei die Struktur einer Theorie durch einen theoretischen Strukturkern und die Klasse ihrer intendierten Anwendungsfälle bestimmt ist. Konzeptionell entspricht dieser Vorschlag weitgehend dem Begriff eines *raffinierten Falsifikationismus* bei Lakatos.[14] Dessen Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme[15] sieht wiederum mit dem Begriff einer progressiven Problemverschiebung von Theorien, definiert durch einen größeren theoretischen bzw. empirischen Gehalt der ablösenden Theorie, und bestimmten Gebots- und Verbotsregeln (positive und negative Heuristik) Gesichtspunkte einer transparadigmatischen Methodologie und damit Gesichtspunkte einer transparadigmatischen Rationalität vor.

Gemeinsam ist den Rationalitätsmodellen des Fallibilismus, Historismus und Strukturalismus, daß mit ihnen der Begriff der Begründungsrationalität zurückgenommen wird. Das liegt einerseits an einer Orientierung am *Faktum Wissenschaft*, die eine Reorganisation rationaler wissenschaftlicher Orientierungen entweder nicht für möglich hält oder sie nicht sucht, andererseits an der Identifikation von Begründungsrationalität mit Certismus. Gleichzeitig wird die Unterscheidung zwischen Forschungsrationalität und Darstellungsrationalität verwischt, insofern das Fallibilismus-Modell wissenschaftliche Rationalität in der Weise einer *Darstellung von Forschung* (›Logik der Forschung‹), das Strukturalismus- und das Historismus-Modell, zumal in Form der an das Historismus-Modell anschließenden Wissenschaftsforschung,

wissenschaftliche Rationalität in der Weise von *Forschung über Darstellungen* zu erfassen suchen. Man hat es hier entsprechend mit Forschung zweiter Stufe (Forschung über Darstellungen) und Darstellung zweiter Stufe (Darstellung von Forschung) zu tun.[16]

3. Rekonstruktion

Die Rationalitätsmodelle von Fallibilismus, Certismus, Historismus und Strukturalismus sind zu partiell, um wissenschaftliche Rationalität umfassend zu bestimmen. Historistische und strukturalistische Konzeptionen neigen zudem zu einer Vorstellung von *Wissenschaft ohne Wissenschaftler*. Wissenschaftliche Entwicklungen werden als Entwicklungen hinter dem Rücken der Wissenschaftler dargestellt; die Subjekte verbergen sich hinter *geschichtsphilosophischen* bzw. *strukturalistischen* Konzeptionen. Rationalität soll, so scheint es, den wissenschaftlichen Verhältnissen *abgelesen*, nicht durch die wissenschaftlichen Subjekte *hergestellt* werden. Fallibilistische und – falls diese Konstruktion heute wirklich konkrete Entsprechungen haben sollte – certistische Konzeptionen reduzieren wissenschaftliche Rationalität wiederum allzu einseitig auf wissenschaftliche Haltungen (Falsifikationsideale einerseits, Immunisierungsideale andererseits). Der Fallibilist und der Fundamentalist begegnen sich auf einer Einbahnstraße ohne erkennbare Richtungsanzeige, während der wissenschaftliche Verkehr – wie Kritiker *aller* wissenschaftstheoretischen Bemühungen häufig hämisch bemerken – auf einer Ringstraße weit um beide herumführt.

Die durch die Einheit von Forschungsrationalität und Darstellungsrationalität charakterisierbare ursprüngliche Idee von wissenschaftlicher Rationalität möchte deshalb aber auch so obsolet nicht sein, wie es manchmal hinsichtlich der Interpretation der Darstellungsrationalität als Begründungsrationalität den Anschein hat. Die Unterscheidung zwischen Wissenschaft im Aspekt der Forschung und Wissenschaft im Aspekt der Darstellung, die hier auf Probleme der Bestimmung wissenschaftlicher Rationalität angewendet wird, stammt von Lorenz.[17] Lorenz bestimmt im Anschluß an die Leibnizsche Unterscheidung zwischen einer *ars inveniendi* oder Synthesis und einer *ars iudicandi* oder Analysis[18]

den Zusammenhang von Forschung und Darstellung als das Problem des Zusammenhangs von Sinnbestimmung und Geltungssicherung bzw. von (konstituierender) *Gegenstandskonstruktion* – Gegenstände und Gegenstandszusammenhänge werden bestimmt – und (prädikationsbezogener) *Gegenstandsbeschreibung* – über Gegenstände werden Aussagen gemacht und bewiesen. Wissenschaft im Forschungsaspekt, befaßt mit der Sinnbestimmung prädikativer Ausdrücke, ist demnach Ausdruck einer Objektkompetenz bzw. einer Objektrationalität, Wissenschaft im Darstellungsaspekt, befaßt mit der Geltungssicherung von Aussagen, Ausdruck einer Metakompetenz bzw. einer Begründungsrationalität. Darstellung als Metakompetenz hängt von der mit dem Begriff der Forschung verbundenen Objektkompetenz ab (zur Abwehr eines Sinnlosigkeitsverdachts gegenüber den verwendeten Sprachmitteln) und soll nach Lorenz (gegen den hier gewählten Sprachgebrauch) gerade nicht mit Begründung identifiziert werden.

Lorenz wendet sich dabei allerdings speziell gegen die Verwechslung seiner Unterscheidung zwischen Forschung und Darstellung mit der Reichenbachschen Unterscheidung zwischen einem Entdeckungszusammenhang (*context of discovery*) und einem Begründungszusammenhang (*context of justification*).[19] Nach Lorenz ist diese Unterscheidung spezieller; sie bezieht sich hinsichtlich der Unterscheidung zwischen induktiven und deduktiven Verfahren auf die Geltungssicherung von Aussagen, betrifft also in der jetzt verwendeten Terminologie Formen der Darstellung bzw. eine Theorie der Metakompetenz. Fragen einer Konstitution der Objektbereiche bleiben von der klassisch gewordenen Unterscheidung zwischen Entdeckungszusammenhang und Begründungszusammenhang unberührt.[20] Diese wird zudem im Gefolge der sich konzeptionell auf den wissenschaftstheoretischen Historismus stützenden Wissenschaftsforschung[21] zur Unterscheidung zwischen externer und interner Wissenschaftsentwicklung umgedeutet. Mit ihr sollen jetzt Geltungsansprüche einer Theorie methodisch von den sozialen und individuellen Umständen ihrer ›Entdeckung‹ bzw. ihres Zustandekommens getrennt werden. Zugleich wird die Behauptung vertreten, daß es keinen methodisch-genetischen Weg zu Geltungsansprüchen gibt. Gegen eben diese Behauptung aber richtet sich die Unterscheidung zwischen Forschung und Darstellung im Lorenzschen Sinne. Sie tut

dies gleichzeitig in systematischer Nähe zum wissenschaftstheoretischen Begriff der *Rekonstruktion*, dessen Bildung und Verwendung innerhalb der neueren Wissenschaftstheorie von den systematischen Besonderheiten der erwähnten Positionen und ihrer Rationalitätsmodelle weitgehend unbelastet sind. Dazu im folgenden einige Bemerkungen.[22]

Als Rekonstruktion wird üblicherweise ein Vorgehen bezeichnet, das im Rahmen einer wissenschaftstheoretischen Analyse von Theorien, im übertragenen Sinne auch von Theoriegenesen und wissenschaftlichen Entwicklungen, auf der Ebene der Sätze und der Begriffsexplikationen operiert. Deshalb wird neben ›rationaler‹ auch von ›logischer‹ Rekonstruktion gesprochen. Paradigma dieses Begriffs der Rekonstruktion ist Carnaps Programm einer Revision unklarer Wissenschaftssprachen durch exakte Sprachkonstruktionen.[23] Diese soll durch den Aufbau eines Konstitutionssystems erfolgen, das »eine rationale Nachkonstruktion des gesamten, in der Erkenntnis vorwiegend intuitiv vollzogenen Aufbaues der Wirklichkeit«[24] ist. Gleichzeitig geht in den Begriff der Rekonstruktion (hier noch als Nachkonstruktion bezeichnet) ein empiristisches Sinnkriterium als Adäquatheitsprobleme lösender Inhalt ein. Carnaps Programm wird von Reichenbach, auch unter dem Begriff einer ›logischen Analyse‹ bzw. einer ›Wissenschaftsanalyse‹, um normative Elemente ergänzt.[25] Diese betreffen sowohl Aufgaben einer begründungsorientierten Beurteilung von Theorien[26] als auch eine Abgrenzung kognitiver Geltungsansprüche gegenüber sozialen und individuellen Umständen ihrer ›Entdeckung‹. Ferner treten bei Reichenbach an die Stelle eines empiristischen Sinnkriteriums Zuordnungsdefinitionen, die, soweit sie verschieden sind, verschiedene, aber empirisch äquivalente Theorien liefern. Auch nach Stegmüller ist Wissenschaftstheorie nichts anderes als eine ›rationale Rekonstruktion wissenschaftlicher Erkenntnis‹, definiert als »die begriffliche Durchdringung und Präzisierung des Begriffs- und Satzgerüstes von Theorien, der in Theorien enthaltenen logisch-mathematischen Strukturen, der Methoden wissenschaftlicher Überprüfung und der Anwendungskriterien von Theorien«.[27] Im Sinne Carnaps wird dabei das Ziel von Begriffsexplikationen in einer Überführung von Begriffsbestimmungen in formale Strukturen gesehen[28], im Sinne Reichenbachs zwischen einer deskriptiven und einer normativen, d. h. explikatorischen, Komponente unterschieden.[29]

Bei Lakatos wiederum dient *methodologische Rekonstruierbarkeit* als Kriterium der Unterscheidung zwischen einer internen und einer externen Wissenschaftsentwicklung. Dabei bleibt auch hier der durch rationale Rekonstruktion erfaßte Teil wissenschaftlicher Entwicklungen (*internal history*) gegenüber dem durch historisch-empirische Analysen erfaßten Teil (*external history*) primär: »rational reconstruction or internal history is primary, external history only secondary, since the most important problems of external history are defined by internal history.«[30] Lakatos geht allerdings (im Anschluß an Popper) davon aus, daß wissenschaftliche Begriffe und Aussagen stets auf einen theoretischen Rahmen bezogen bleiben, der im Sinne eines methodisch schrittweise erfolgenden Aufbaus, zumal der dabei verwendeten Wissenschaftssprachen, nicht zur Verfügung steht. Dies aber schließt, bezogen auf den Begriff der Rekonstruktion und im Gegensatz etwa zu Carnaps Konzeptionen, Gegenstandskonstruktionen und damit das, was hier als Objektrationalität bezeichnet wurde, aus. Zugleich handelt sich die auch vom Historismus beförderte und an die Wissenschaftsforschung weitergegebene Unterscheidung zwischen ›intern‹ und ›extern‹ die Schwierigkeit ein, z. B. sogenannte interne Normen wie Konsistenz, Überprüfbarkeit und Intersubjektivität von sogenannten externen Normen wie Relevanz, Anwendbarkeit und Innovativität grundsätzlich zu unterscheiden. Gegen eine solche Unterscheidung, die auf die Unterscheidung zwischen internen und externen wissenschaftlichen Rationalitäten hinausläuft, spricht (a) der ›formale‹ Umstand, daß damit die kritikbedürftige Unterscheidung zwischen Normen, die sich auf propositionale Zusammenhänge beziehen, und Normen, die sich auf Interaktionszusammenhänge beziehen, aufrechterhalten wird, und (b) der ›materiale‹ Umstand, daß ein wissenschaftstheoretisch und wissenschaftssoziologisch nicht zerlegbarer Zusammenhang zwischen wissenschaftlichen Normen (z. B. Diskussions- und Darstellungsnormen) und wissenschaftlichen Zwecken (z. B. Energieforschung) mit entsprechenden sozialen Normen und Zwecken besteht.

Sieht man von den Besonderheiten der erwähnten Konzeptionen ab, so dürften sie hinsichtlich des Begriffs der Rekonstruktion in folgender Definition übereinstimmen: *Eine Rekonstruktion liegt vor bzw. gilt als gelungen, d. h. als adäquat, wenn eine Konstruktion K', für einen gegebenen begrifflichen Zusammenhang K sub-*

stituiert, K nicht nur in allen wesentlichen Teilen korrekt wiedergibt, sondern zugleich diejenigen Intentionen, die K zu erfüllen sucht, besser – zumindest nicht schlechter – erfüllt als K. Rekonstruktionen unterscheiden sich damit von Interpretationen im üblichen (hermeneutischen) Sinne durch die bewußte Veränderung ihres Gegenstandes. Rekonstruktionen heben im Gegensatz zu Interpretationen die Distanz zwischen Produktion und Rezeption auf, d. h., sie setzen sich im Sinne der gegebenen Definition an die Stelle des rekonstruierten Gegenstandes. Hinsichtlich der problematischen Unterscheidung zwischen ›interner‹ und ›externer‹ Wissenschaftsentwicklung könnte dabei die Unterscheidung zwischen einer *faktischen* und einer *kritischen* Genese, d. h. einer unter heuristischen Gesichtspunkten rekonstruierten Genese, die Beschränkung des Begriffs der methodologischen Rekonstruierbarkeit auf ›interne‹ Wissenschaftsentwicklungen im Rahmen eines Rekonstruktionsmodells der Rationalität womöglich wieder aufheben. Voraussetzung ist natürlich, daß nicht nur Gesichtspunkte der Analyse des Faktums Wissenschaft, sondern auch (wieder) Gesichtspunkte der Reorganisation dieses Faktums die wissenschaftstheoretische Arbeit bestimmen. In dieser Hinsicht aber treten bekanntlich einzelne Rekonstruktionsbegriffe wieder auseinander.

Für den hier gewählten Zusammenhang ist jedoch etwas anderes wichtiger, der Umstand nämlich, daß Rekonstruktionen, in der verwendeten Terminologie selbst Formen der Darstellung, unter Rationalitätsgesichtspunkten wieder die systematische Einheit von Forschung und Darstellung *zur Darstellung bringen* könnten. Gesucht ist, mit anderen Worten, ein Rekonstruktionsmodell der Rationalität, in dem, wie in der Wissenschaft selbst, der *konstitutive* und der *geltungssichernde* Aspekt der Wissensbildung methodisch miteinander verbunden sind. Dazu müssen folglich auch *Anfänge* erfaßt werden, die zumindest in den an das historistische Rationalitäts- und Wissenschaftsmodell anschließenden Konzeptionen aus den Analysen und Konstruktionen herausfallen. Systematisch geht es dabei einerseits um sprachphilosophische Konstruktionen zur Sinnbestimmung prädikativer Ausdrücke und insofern um die Frage konstituierender Gegenstandskonstruktionen (hier setzt z. B. Lorenz mit weiteren Überlegungen ein[31]), andererseits um die Erweiterung rationaler Rekonstruktionen um *pragmatische* Elemente.

4. Begründung und Fundierung

Die klassische Erkenntnistheorie hat eine eigentümliche Vorliebe für Anfänge, die neuere Erkenntnistheorie, zumal in Form der Wissenschaftstheorie, eher eine tiefe Abneigung. Diese Abneigung artikuliert sich in der Kritik am Begründungsbegriff und damit am klassischen Rationalitätsbegriff wissenschaftlicher Wissensbildung. Bestimmend ist hier das fallibilistische Paradigma der Rationalität. Dieses weist Anfänge als ›unbegründbar‹ und stets bestimmt durch einen gegebenen theoretischen Rahmen aus. Dagegen steht wiederum, exemplarisch realisiert in Lorenzens Konzeption der Protologik und der operativen Mathematik[32], die Möglichkeit einer *operativen* Lösung des Anfangsproblems, d. h. der Rückgriff auf *normierte Handlungen* zur Auszeichnung von Anfangsschritten. Dabei wird von der Einsicht Gebrauch gemacht, daß das Erlernen eines Handlungsschemas von der Geltung ›theoretischer‹ Aussagen (pragmatisch) unabhängig ist, selbst aber in die Lage versetzt, ›theoretische‹ Gegenstände (z. B. die Zahlen) und ›theoretische‹ Aussagen (z. B. über Zahlen) zu bilden. Im operativen Ansatz fundieren pragmatische Konstruktionen theoretische Verhältnisse, nicht etwa umgekehrt. Wie sollten auch Handlungen bzw. Handlungsschemata theoretisch fundierbar sein?

Wissenschafts*konstruktionen* treten damit innerhalb des operativen Ansatzes hinsichtlich der Lösung des Anfangsproblems als *Rekonstruktionen* nicht ›vollständig‹ begründeter Zusammenhänge in einer vor-theoretischen Praxis auf. Von entscheidender wissenschaftstheoretischer Bedeutung ist, daß mit deren Auszeichnung als *pragmatischer* Rekonstruktionen die Ebene der Sätze und Begriffsexplikationen verlassen wird. Das heißt erneut, daß Wissenschaftskonstruktionen auf Orientierungen und Formen des Könnens beruhen, die durch diese Konstruktionen selbst nicht begründet werden können. Ein Ausweichen im Sinne eines Anfangs inmitten komplexer Theoriesprachen, wie ihn der Fallibilismus empfiehlt, erweist sich als unnötig und vermeidbar – eben durch Rekonstruktionen theoriebildender Schritte in pragmatischer Absicht. Anders formuliert: pragmatische Rekonstruktionen erfassen auch diejenigen Elemente eines begrifflichen bzw. theoretischen Zusammenhangs, die selbst *nicht begrifflich*, aber gleichwohl *konstitutiv* für den rekonstruierten Zusammenhang

sind (z. B. die ›schematisierten‹ Handlungen oder anschaulichen Konstruktionen in mathematischen Zusammenhängen).

Auch auf den operativen Ansatz, hier wissenschaftstheoretisch reformuliert, richtet sich ein Certismusverdacht. Certismus, d. h. ein Standpunkt beanspruchter ›absoluter‹ Sicherheit und Eindeutigkeit des Aufbaus und der Anfänge wissenschaftlicher Theorien, ist jedoch ebenfalls vermeidbar, wenn folgende Einschränkungen gelten: (1) Anfänge einer Theorie sind prinzipiell revidierbar im Sinne alternativer Anfänge. Die einzige Bedingung lautet nach dem Gesagten, daß sie pragmatische Anfänge sein müssen (andernfalls unterlägen sie dem Münchhausen-Trilemma). Mit anderen Worten: eine *Exklusivität faktischer Anfänge* soll und kann nicht beansprucht werden. (2) Der Aufbau einer Theorie ist, wie ihr Anfang, prinzipiell revidierbar im Sinne eines alternativen Aufbaus. Die einzige Bedingung lautet, daß er ohne Lücken und Zirkel sein muß (andernfalls verstieße er gegen ein für alle wissenschaftstheoretischen Positionen akzeptables Prinzip der methodischen Ordnung). Mit anderen Worten: auch eine *Exklusivität faktischer Wege* soll und kann nicht beansprucht werden.

Die beiden Einschränkungen besagen, daß Theorien bzw. Wissenschaftskonstruktionen niemals als *alternativlos* ausgezeichnet werden können; die Rede von Begründungen bzw. begründeten Theorien oder begründeten Wissenschaftskonstruktionen muß von der Rede von Letztbegründungen bzw. letztbegründeten Theorien oder letztbegründeten Wissenschaftskonstruktionen methodisch getrennt werden.[33] In diesem Sinne charakterisiert den Konstruktivismus ein Begründungspostulat, kein Letztbegründungspostulat (das den Certismus charakterisiert). Eine Theorie heiße also, ohne daß damit ein Letztbegründungsanspruch impliziert wäre, begründet, wenn sie ohne Lücken und Zirkel ist und Probleme des Anfangs pragmatisch löst. Dies läßt sich auch in Form eines Imperativs formulieren, wobei die nichtbegrifflichen, wiewohl konstitutiven Elemente, wie an anderer Stelle ausgeführt[34], als ein *lebensweltliches Apriori* der Theoriebildung bezeichnet werden: *Bilde in deinen Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen einen Konstitutions- und Geltungszusammenhang, dessen Basis stets ein lebensweltliches Apriori, eingeschlossen in pragmatischen Strukturen, ist.* Dieser Imperativ soll, sofern sich gemäß dem operativen Ansatz, aber auch in Erweiterung heute üblicher Rekonstruktionsbegriffe, Konstruktionen als

Rekonstruktionen theoretischer und vor-theoretischer Intentionen zu erkennen geben, *Imperativ der Rekonstruktion* heißen. Er betrifft nach den vorausgegangenen Unterscheidungen Wissenschaft im Darstellungsaspekt, allerdings so, daß auch Darstellungen im Rahmen der Forschung unter ihn fallen, d. h. nach Lorenz: Darstellungen objektbezogener Forschung.[35]

Die Akzentuierung des Anfangsproblems und seine skizzierte Lösung im Rahmen des vorgeschlagenen Imperativs der Rekonstruktion gibt Anlaß, angesichts eines häufig inflationären Gebrauchs des Ausdrucks ›Begründung‹ im Konstruktivismus und in den Stellungnahmen seiner Kritiker nunmehr für einen eingeschränkten Gebrauch zu plädieren.[36] Problematisch ist hier insbesondere die Rede von Anfängen als Begründungen, aber auch die uneingeschränkte Verwendung des Ausdrucks ›Begründung‹ hinsichtlich eines propositionalen und eines performativen Gehalts von Aussagen. *Performativ* kann eine Aussage eine *Feststellung* oder eine *Behauptung* sein. Feststellungen werden dabei in der Regel dadurch begründet, daß gezeigt wird, daß sie zutreffen, Behauptungen dadurch, daß Warum-Fragen beantwortet werden. Auch wenn man in beiden Fällen von Behauptungen oder Feststellungen sprechen will, ändert sich an dem unterschiedlichen performativen Gehalt, mit dem auf die Unterscheidung zwischen einem *informativen* und einem *konstativen* Sinn von Sprechhandlungen abgehoben wird[37], nichts. Ein erster Vorschlag lautet daher, von Begründungen nur hinsichtlich der performativen Verwendung von Aussagen als Behauptungen, also hinsichtlich konstativer Sprechhandlungen, zu reden.

Der Vorschlag bezieht sich auf die pragmatische Unterscheidung zwischen ›*zeigen, daß* etwas der Fall ist‹ und ›*begründen, warum* etwas der Fall ist‹. Im Sinne einer dann noch zu treffenden Unterscheidung zwischen einem *theoretischen* und einem *praktischen* Begründungsbegriff[38] heiße eine Aussage bzw. Behauptung entsprechend ›begründet‹, wenn sie einer Klasse von Begründungsregeln entspricht, und eine (Begründungs-)Regel ›begründet‹, wenn sie gerechtfertigt ist. Von ›begründeter Wissenschaft‹ kann dann sowohl in der theoretischen Bedeutung von ›begründet‹ (›der Aufbau ihrer Sätze entspricht einer Klasse von Begründungsregeln‹) als auch in der praktischen Bedeutung von ›begründet‹ (›nur gerechtfertigte Regeln kommen zur Anwendung‹) gesprochen werden.

Im Falle einer Bezeichnung von Anfängen als Begründungen nimmt ›Begründung‹ ersichtlich eine ganz andere Bedeutung an. Sie bezieht sich an dieser Stelle nicht auf *logisch-semantische* Verfahren im Sinne der Definition von ›begründet‹ als ›entspricht einer Klasse von Begründungsregeln‹, sondern auf zuvor als *pragmatisch* ausgezeichnete Schritte. Ein zweiter Vorschlag zu einem wieder eingeschränkten Gebrauch des Ausdrucks ›Begründung‹ lautet deshalb, hinsichtlich einer Auszeichnung von Anfängen nicht von Begründungen, sondern von *Fundierungen* zu sprechen. Im Gegensatz zu ›begründet‹ in der angegebenen Definition bedeutet ›fundiert‹ im Rahmen des angegebenen Begriffs der Rekonstruktion ›hat einen pragmatischen Anfang‹. Beide Vorschläge schließen im übrigen nicht aus, auch weiterhin mit Bezug auf Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen den Begriff einer ›vollständigen Begründung‹ zu bilden bzw. zu verwenden. Er betrifft einen Aufbau, der ohne Lücken und Zirkel ist und das Problem des Anfangs pragmatisch löst.

Rekonstruktionen, die im Sinne des formulierten Imperativs der Rekonstruktion, bezogen auf Anfänge, *pragmatische Rekonstruktionen* sind, stellen damit auf dem Hintergrund eines mit ihnen systematisch verbundenen eingeschränkten Begriffs der Begründung ein Modell wissenschaftlicher Rationalität dar, das den konstitutiven und den geltungssichernden Aspekt der Wissensbildung methodisch umfaßt. Als Formen der Darstellung erfassen pragmatische Rekonstruktionen Wissenschaft nicht nur im Darstellungsaspekt, sondern auch im Forschungsaspekt, weshalb wiederum auch die durch sie dargestellte Rationalität sowohl Objektrationalität als auch Begründungsrationalität (in dem nunmehr präzisierten Sinne von Begründung) ist. Mit anderen Worten: Rekonstruktionen – hier um den Aspekt pragmatischer Rekonstruktionen erweitert – bringen die systematische Einheit von Forschung und Darstellung *und* wissenschaftliche Rationalität im Sinne ihrer wiederhergestellten Einheit von Objektrationalität und Begründungsrationalität zur Darstellung.

Wie es scheint, ist der Abschied vom Begriff der Begründung in großen Teilen der neueren Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie voreilig erfolgt. Die Erläuterungen zum Begriff der (pragmatischen) Rekonstruktion und zu den Begriffen der Begründung und Fundierung haben gezeigt, daß es in Sachen Begründung neben der fallibilistischen und der certistischen Konzeption der Wissensbildung einen dritten Weg und damit auch einen Begriff wissenschaftlicher Rationalität gibt, der unabhängig von den von diesen Konzeptionen repräsentierten Rationalitätsmodellen, aber auch unabhängig von den Historismus- und Strukturalismus-Modellen ist. Allgemein formuliert lautet die hier entscheidende Frage: bedarf es zu wissenschaftlichen Orientierungszwecken eigener (Begründungs-)Konstruktionen, oder kommt wissenschaftliche Orientierung auch ohne derartige Konstruktionen zustande? Die Antwort lautet, daß Orientierungen im strengen Sinne immer *hergestellt* werden müssen, daß sie den Verhältnissen, auch den wissenschaftlichen Verhältnissen, nicht einfach *entnommen* werden können. Wo man meint, ohne das Herstellen auszukommen, heften sich sofort Probleme eines gehobenen Naturalismus bzw. Probleme der Identifizierbarkeit *vernünftiger* Orientierungen an die Fersen vermeintlicher konzeptioneller Bescheidenheit. Das alte Problem: was wir tun *sollen*, können wir den Verhältnissen nicht einfach entnehmen. Das gilt auch für wissenschaftliche Orientierungen und Fragen der Rationalität.

Deswegen lassen sich aber auch ein Prinzip der kritischen Prüfung im Fallibilismus-Modell der Rationalität und ein Prinzip der konstruktiven Begründung, wie es hier im Begriff der pragmatischen Rekonstruktion expliziert wurde, nicht gegeneinander ausspielen. Auch kritische Prüfung setzt *Maßstäbe* voraus, die man – im Gegensatz vor allem zum Historismus-Modell der Rationalität – dem Gegenstand der Prüfung nicht einfach entnehmen kann. Maßstäbe aber sind stets Konstruktionen, auch dann, wenn sie sich im Umgang mit einem Faktum, hier dem Faktum Wissenschaft, bilden. Wer mit Meßgeräten umgeht, weiß das. Der Hinweis, daß z. B. physikalische Meßgeräte selbst demjenigen Bereich angehören, in dem sie messen, kommt methodisch entweder zu früh (ein Artefakt ist noch nicht als Meßgerät, d. h. zur Reproduktion von Meßverfahren, bestimmt) oder zu spät (was es ist, ist

– mit seiner Hilfe – schon gemessen). Darüber hinaus sind *nicht-reduktivistische* Formen der Begründung, wie sie in Konstruktionen ausgearbeitet werden, eine direkte Konsequenz aus dem fallibilistischen Münchhausen-Trilemma: dieses läßt sich sowohl als Nachweis des notwendigen Scheiterns (allein) deduktiv fortschreitender Begründungsbemühungen als auch als Aufforderung deuten, über ein deduktivistisches Schema der Begründung hinauszugehen.[39] Der zweiten Alternative wird hier mit dem Begriff der pragmatischen Rekonstruktion entsprochen.

Das schließt im übrigen Zustimmung zu einer bekannten These Poppers[40] nicht aus: wir sind Gefangene unserer Theorien und unserer empirischen und theoretischen Orientierungen allgemein. Auch ist der Gang von Gefangenschaft zu Gefangenschaft, d. h. der Gang von Theorien zu Theorien und von Orientierungen zu Orientierungen, ein Gang der *Aufklärung* – allerdings nicht im Sinne einer Annäherung an die *Wahrheit* (wie Popper überraschend erklärt[41]), sondern im Sinne wachsender Einsicht in gegebene Abhängigkeiten und wachsenden *konstruktiven Könnens.* Auch die Wahrheit ist nicht das, was wir (durch theoretische Gefangenschaften hindurch) einfach erreichen oder verfehlen, sondern etwas, das wir auf jeder Stufe der Wissensbildung selbst herstellen. Also auch Wahrheit und Rationalität nicht im Modus des Aufsuchens, sondern im Modus der Herstellung.

Das sind, zugegebenermaßen, zumal wenn sie zugunsten der Wiederaufnahme eines Begründungsbegriffs erfolgen, *philosophische* Bemerkungen. Zugleich schließen sie die Aufforderung an die Philosophie ein, sich mit ihrem Begründungsbegriff, dem λόγον διδόναι Platons und dem *principium reddendae rationis* Leibnizens, gegenüber Wissenschaft und der am Faktum Wissenschaft orientierten Wissenschaftstheorie zu behaupten. Ein Plädoyer für Philosophie also auch bei der Bestimmung dessen, was wissenschaftliche Rationalität ist. Diese Bestimmung sollte nicht den Wissenschaften selbst überlassen werden. Aus einem einfachen Grund: Wissenschaft ohne Philosophie neigt dazu, nur noch auf Methoden zu setzen; ihre Idee der Rationalität ist (der Tendenz und der Wirklichkeit nach) die Idee einer *Methodenrationalität.* In diesem Zusammenhang spricht man daher auch zu Recht vom faktischen Primat technischer Rationalität. Ein solcher Umstand erklärt dann wiederum die besondere Anfälligkeit wissenschaftlicher Selbstverständnisse gegenüber historistischen und fallibilisti-

schen Rationalitätsmodellen.

In diesen Rationalitätsmodellen hat mit der (voreiligen) Preisgabe des Begriffs der Begründung auch die Philosophie, aufgefaßt als Trägerin begründungsorientierter Rationalität, abgedankt. Die Parolen Feyerabends ›mach, was du willst!‹ und ›alles geht!‹[42] sind in diesem Sinne nicht nur Ausdruck der Preisgabe dessen, was hier Darstellungsrationalität genannt wurde, in der üblichen Terminologie Ausdruck der Preisgabe der Vorstellung einer Selektion von Theorien nach Rationalitätsstandards, sondern auch – wieder einmal – ein *Abschied von der Philosophie.* Erinnern wir uns: Die Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises und des Logischen Empirismus, die die Tradition der neueren Wissenschaftstheorie begründete, faßte zwar, nach der bewußten Abkoppelung der Wissenschaften von der Philosophie, die verbliebene Restphilosophie als Restmetaphysik auf, blieb dabei aber selbst in ihren Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen noch begründungsorientiert. Nur zeigt sich, daß sich diese Orientierung ohne Philosophie nicht realisieren läßt. Popper hat das als erster gesehen und daraus Konsequenzen gezogen: seine Logik der Forschung ist *Wissenschaftstheorie ohne Philosophie.* Und darin sind ihm, trotz aller Gegensätze, die meisten Konzeptionen der neueren Wissenschaftstheorie bis hin zu Feyerabends radikaler Konzeption einer Wissenschaft ohne Rationalitätsstandards gefolgt. Ich plädiere dafür – nicht aus spekulativen Reminiszenzen, sondern aus Einsicht in die Leistungsfähigkeit von Begründungskonstruktionen jenseits fallibilistischer und certistischer Rationalitätsmodelle –, diesen Weg wieder zu verlassen.

Anmerkungen

1 Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago 1962, ²1970 (dt. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen,* Frankfurt 1967, rev. ²1976 [mit Postskriptum – 1969]). Maßgebend noch immer für wesentliche Orientierungen der Kuhn-Debatte: I. Lakatos/A. Musgrave (Hg.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, IV), Cambridge 1970 (dt. *Kritik und Erkenntnisfortschritt,* Braunschweig 1974).

2 *Eth. Nic.* H1.1145b3; vgl. *An. pr.* A30.46a17-22.

3 Dazu G. E. L. Owen, Τιϑέναι τὰ φαινόμενα, in: *Aristote et les pro-*

blèmes de méthode (Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain du 24 août au 1[er] septembre 1960), Louvain/Paris 1961, S. 83-103.

4 Unter Hinweis auf Platonischen Ursprung: Simplicius, *In Aristotelis de Caelo commentaria*, ed. J. L. Heiberg, Berlin 1894 (Comm. in Arist. Graeca VII), S. 488, 16-24. Zu dem mit dieser Formel verbundenen astronomischen Forschungsprogramm vgl. P. Duhem, *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ*. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, Paris 1908, und J. Mittelstraß, *Die Rettung der Phänomene. Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*, Berlin 1962, S. 140 ff.; ders., »›Phaenomena bene fundata‹: from ›Saving the Appearances‹ to the Mechanisation of the World-Picture«, in: R. R. Bolgar (Hg.), *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870* (Proceedings of an International Conference held at King's College, Cambridge, March 1977), Cambridge 1978, S. 39-59.

5 Vgl. Arist. *An. post.* A1.71a6, A18.81a38-81b1, B19.100b3-5; *An. pr.* B23.68b13-14; *Top.* A12.105a13-16. Dazu K. v. Fritz, *Die ἐπαγωγή bei Aristoteles*, München 1964 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl. 1964, H.3); ferner D. W. Hamlyn, »Aristotelian Epagoge«, *Phronesis* 21 (1976), S. 167-184.

6 Terminologie nach K. Lorenz, vgl. Anm. 16.

7 H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, [4]1980, S. 11-15.

8 K. R. Popper, *Logik der Forschung*, Wien 1935, Tübingen [7]1982, S. 26.

9 Vgl. K. R. Popper, »Epistemology without a Knowing Subject«, in: B. van Rootselaar/J. F. Staal (Hg.), *Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, 25 August to 2 September 1967, Amsterdam 1968, S. 333-373, wiederabgedruckt in: ders., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1972, S. 106-152 (dt. »Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt«, in: ders., *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1973, S. 123-171).

10 P. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure*, Paris 1906, [2]1914 (dt. *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*, Leipzig 1908, Neudruck, hrsg. von L. Schäfer, Hamburg 1978). Dazu K. Hübner, »Duhems historistische Wissenschaftstheorie und ihre gegenwärtige Weiterentwicklung«, *Philosophia Naturalis* 13 (1971), S. 81-97.

11 J. D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht 1971, [2]1979.

12 R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928, Hamburg [3]1966, S. 11.

13 W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und*

Analytischen Philosophie II/2 (*Theorienstrukturen und Theoriendynamik*), Berlin/Heidelberg/New York 1973, S. 266 ff.

14 I. Lakatos, »Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes«, in: ders./A. Musgrave (Hg.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, S. 91-196; wiederabgedruckt in: ders., *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers* I, hg. von J. Worrall/G. Currie, Cambridge etc. 1978, S. 8-101 (dt. »Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme«, in: ders./A. Musgrave [Hg.], *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, S. 89-189, ferner in: ders., *Die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. Philosophische Schriften* I, Braunschweig/Wiesbaden 1982, S. 7-107).

15 A.a.O.; vgl. ferner I. Lakatos, »History of Science and Its Rational Reconstructions«, in: R. C. Buck/R. S. Cohen (Hg.), *PSA 1970. In Memory of Rudolf Carnap* (Proceedings of 1970 Biennial Meeting Philosophy of Science Association), Dordrecht 1971 (*Boston Studies in the Philosophy of Science* VIII), S. 91-135; wiederabgedruckt in: ders., *The Methodology of Scientific Research Programmes*, S. 102-138 (dt. »Die Geschichte der Wissenschaften und ihre rationalen Rekonstruktionen«, in: ders./A. Musgrave [Hg.], *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, S. 271-311; ferner in: ders., *Die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme*, S. 108-148).

16 Vgl. K. Lorenz, »The Concept of Science. Some Remarks on the Methodological Issue ›Construction‹ versus ›Description‹ in the Philosophy of Science«, in: P. Bieri/R.-P. Horstmann/L. Krüger (Hg.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Dordrecht/Boston/London 1979, S. 177-190, bes. S. 178; ferner ders., »Forschung«, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* I, hg. von J. Mittelstraß, Mannheim/Wien/Zürich 1980, S. 663-664.

17 In der in Anm. 16 angeführten Arbeit von 1979, im Anschluß an H. Wohlrapp, »Analytischer versus konstruktiver Wissenschaftsbegriff«, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 6 (1975), S. 252-275, erweitert in: K. Lorenz (Hg.), *Konstruktionen versus Positionen. Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie*, I-II, Berlin/New York 1979, II (*Allgemeine Wissenschaftstheorie*), S. 348-377.

18 Vgl. H. Hermes, »Ideen von Leibniz zur Grundlagenforschung: Die *ars inveniendi* und die *ars iudicandi*«, in: *Akten des [I.] Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover*, 14.-19. November 1966, III (*Erkenntnislehre Logik Sprachphilosophie Editionsberichte*), Wiesbaden 1969 (*Studia Leibnitiana*, Supplementa III), S. 92-102; ferner M. Schneider, *Analysis und Synthesis bei Leibniz*, Diss. Bonn 1974.

19 H. Reichenbach, *Experience and Prediction. An Analysis of the Foun-*

dations and the Structure of Knowledge, Chicago/London 1938, 1966, §1.

20 K. Lorenz, »The Concept of Science«, a.a.O., S. 178.

21 Dazu J. Mittelstraß, »Theorie und Empirie der Wissenschaftsforschung«, in: C. Burrichter (Hg.), *Grundlegung der historischen Wissenschaftsforschung*, Basel/Stuttgart 1979, S. 71-106, wiederabgedruckt in: ders., *Wissenschaft als Lebensform*, Frankfurt 1982, S. 185-225; ferner C. F. Gethmann, »Wissenschaftsforschung? Zur philosophischen Kritik der nach-Kuhnschen Reflexionswissenschaften«, in: P. Janich (Hg.), *Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung*, München 1981, S. 9-38, S. 135-136.

22 Materialien zu einer Begriffsgeschichte von ›Rekonstruktion‹ innerhalb der neueren Wissenschaftstheorie in: J. Mittelstraß, »Rationale Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte«, in: P. Janich (Hg.), *Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung*, S. 89-111, S. 137-148.

23 R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928.

24 R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg ³1966, S. 139.

25 A.a.O., S. 7 f.

26 A.a.O., S. 5. Nach Reichenbach vermögen erst rationale Rekonstruktionen die subjektive und die transsubjektive Verständlichkeit des Denkens bzw. seiner Resultate zu sichern (a.a.O., S. 6).

27 W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie* IV/1 (*Personelle Wahrscheinlichkeit und Rationale Entscheidung*), Berlin/Heidelberg/New York 1973, S. 8.

28 A.a.O., S. 13 f.

29 A.a.O., S. 9.

30 I. Lakatos, »History of Science and Its Rational Reconstructions«, a.a.O. (vgl. Anm. 15), S. 105 (= *Philosophical Papers* I, S. 118).

31 K. Lorenz, »Science, a Rational Enterprise? Some Remarks on the Consequences of Distinguishing Science as a Way of Presentation and Science as a Way of Research«, in: R. Hilpinen (Hg.), *Rationality in Science. Studies in the Foundations of Science and Ethics*, Dordrecht 1980, S. 63-78.

32 P. Lorenzen, *Einführung in die operative Logik und Mathematik*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1955, Berlin/Heidelberg/New York ²1969.

33 Weiter ausgeführt in: J. Mittelstraß, »Gibt es eine Letztbegründung?«, in: P. Janich (Hg.), *Methodische Philosophie. Beiträge zum Begründungsproblem der exakten Wissenschaften in Auseinandersetzung mit Hugo Dingler*, Frankfurt/M. 1984.

34 J. Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1974, S. 56-83, S. 221-229 (»Erfahrung und Begründung«).

35 K. Lorenz, »The Concept of Science«, a.a.O., S. 178.

36 Weiter ausgeführt in der in Anm. 33 genannten Arbeit.

37 In terminologischer Erweiterung der Unterscheidung zwischen einem *konstativen* und einem *regulativen* Sinn von Performationen; vgl. C. F. Gethmann, »deskriptiv/präskriptiv«, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* I, S. 455.

38 Vgl. H. J. Schneider, »Der theoretische und der praktische Begründungsbegriff«, in: F. Kambartel (Hg.), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1974, S. 212-222.

39 Dazu C. F. Gethmann/R. Hegselmann, »Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus«, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 8 (1977), S. 342-368.

40 K. Popper, »Normal Science and its Dangers«, in: I. Lakatos/A. Musgrave (Hg.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, S. 51-58, hier S. 56 (dt. »Die Normalwissenschaft und ihre Gefahren«, in: I. Lakatos/A. Musgrave [Hg.], *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, S. 51-57, hier S. 56).

41 Ebd.

42 P. K. Feyerabend, *Against Method*, London 1975 (dt. [erweitert] *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M. 1976). An die Stelle von (wissenschaftlichen) Rationalitätsstandards schieben sich im Sinne dieser Konzeption (Wissenschaft ohne Rationalitätsstandards) *Traditionen* und der Relativismus von Traditionen: »die Rationalität ist nicht ein Schiedsrichter zwischen Traditionen, sie ist selbst eine Tradition (Klasse von Traditionen) oder ein Aspekt einer Tradition. Sie ist daher weder gut noch schlecht, sondern *ist* einfach« (*Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/M. [2]1981, S. 68).

Otfried Höffe
Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?

Der Titel »Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?« ist ein Ausweg aus der Verlegenheit mancher Vortragszusagen, dem Veranstalter etwas zu sagen, bevor man überhaupt weiß, was man zu sagen hat. Bei der Überlegung, was ich mir bei dem Titel eigentlich gedacht habe, sind mir Zweifel gekommen, die ich in ein Fragezeichen bündele. Läßt sich auch die Sittlichkeit, so meine Frage, in Begriffen von Rationalität denken?

Sicherlich könnte man die These aufstellen, Sittlichkeit bedeute praktische Vernunft und als praktische Vernunft sei sie nicht nur irgendeine Form, sondern die Höchstform von Handlungsrationalität. Diese Grundthese jeder kognitivistischen Ethik lenkt das Thema aber zu rasch in Gefilde, die zwar kontrovers, samt ihren endlosen Streitigkeiten jedoch vertraut sind. Unter dem Deckmantel der Rationalität möchte ich einmal nicht sofort, höchstens auf Umwegen in bekannte ethische Dispute führen.

Anders als die Sittlichkeit gehört die Rationalität zu den wenigen Begriffen, in denen sich die Grundmerkmale unserer Epoche wie in einem Punkt versammeln. Unter der Fahne der Rationalität wird die Idee der Vernunft, die das Zeitalter der Aufklärung beflügelt hat, nach Philosophen wie Schopenhauer und Nietzsche aber in eine Krise geraten ist, in einer schärferen, freilich auch engeren Bedeutung aufgegriffen. Ob aus Einsicht, Bescheidenheit oder Resignation – nicht mehr die praktische Vernunft, sondern die Rationalität soll unser Handeln bestimmen. So steckt im Ausdruck der Rationalität eine Provokation der klassischen, insbesondere kantischen Ethik, die Forderung nämlich, den traditionellen Begriff der praktischen Vernunft aufzugeben, an seiner Stelle den der Rationalität zu verwenden und die Sittlichkeit – sofern sie überhaupt noch ein wissenschaftliches Thema ist – in Begriffen von Rationalität zu denken. Obwohl ich mich der klassischen Idee der praktischen Vernunft noch verbunden weiß, möchte ich mich doch der Provokation stellen und erörtern, ob sich die Sittlichkeit als Rationalität verstehen läßt. Kann die Idee der Rationalität die der praktischen Vernunft ablösen und die Idee der Sittlichkeit entweder überflüssig machen oder in ihr eigenes

Konzept integrieren?

Angesichts des fortdauernden Grundlagenstreits zwischen Kognitivisten und Nichtkognitivisten in der Ethik und innerhalb des Kognitivismus zwischen Utilitarismus, Kantianern, Diskursethikern und anderen ist es sinnvoll, topisch zu argumentieren und von einem weithin anerkannten Rationalitätsbegriff auszugehen. Ich setze bei dem Gedanken der Zweckrationalität an, der in Max Webers weit gespannten Rationalitätsanalysen einen prominenten Platz einnimmt.

Nach Aristoteles setzt die topische Argumentation bei dem an, was alle, die meisten oder die Weisen für wahr halten.[1] Sicherlich betrachten nicht alle Wissenschaftler und Philosophen die Zweckrationalität als ›wahr‹; ich brauche nur an den Vorwurf des ›positivistisch halbierten Vernunft‹ zu erinnern. Ich will auch nicht behaupten, daß die Weisheit ausschließlich bei den »Positivisten« und nicht ebenso bei ihren Kritikern, etwa bei Horkheimer, Adorno und Habermas, in anderer Weise bei Heidegger und in wieder anderer Form bei Feyerabend, liegt. Aber viele Wissenschaftler und Philosophen sind doch der Meinung, daß mindestens für den Beginn der Argumentation die engere Rationalitätsvorstellung einen kleinsten Nenner bildet, auf den man sich – mehr zustimmend oder eher ablehnend – gemeinsam bezieht. Insbesondere arbeitet der gegenwärtig bedeutendste Versuch, die Sittlichkeit in Begriffen von Rationalität zu definieren, Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, mit Mitteln der Entscheidungstheorie, die ihrerseits die Idee der (Zweck-)Rationalität voraussetzt.

Zu den Gründen, die für eine Ablösung der Idee der praktischen Vernunft sprechen, gehören ihr Mangel an Eindeutigkeit und allgemeiner Zustimmungsfähigkeit und vor allem der Umstand, daß sie sich dem heute vorherrschenden Wissenschaftskonzept, dem der Erfahrungswissenschaften, entzieht. (Die radikalere Kritik an der klassischen Vernunftidee durch Philosophen wie Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger oder die Vertreter der kritischen Theorie spricht nicht zugunsten einer engeren Rationalitätsvorstellung, sondern ganz im Gegenteil für eine erweiterte ›Rationalitäts‹-Idee; sie muß deshalb, der Titelfrage folgend, hier ausgespart bleiben.)

Trotz der ›rationalistischen‹ Kritik an der Vernunftidee ist ihr ›Nachfolger‹, der Rationalitätsgedanke, keineswegs so klar und eindeutig, wie man erwarten müßte. Der Begriff hat eine Ent-

wicklung durchgemacht, die man – in idealtypischer Rekonstruktion – bei Max Webers Idee der Zweckrationalität anfangen lassen kann (Phase 1), die in den Entscheidungstheorien einen Höhepunkt an formaler Präzision erreicht (Phase 2) und nach John Rawls sogar für die Begründung von Sittlichkeit, nämlich Gerechtigkeit, taugen soll (Phase 3). Daß eine solche äußerst gedrängte Entwicklungsskizze wichtige Gesichtspunkte der kaum noch überschaubaren Rationalitätsdiskussion übergehen muß, versteht sich von selbst. Unter dem hier leitenden Blickwinkel der Sittlichkeit fallen beispielsweise die wissenschaftstheoretischen Kontroversen um den Theoriewandel (Paradigmenwechsel) heraus[2], die bis zu einer Konfrontation der Wissenschaft mit dem Irrationalen geführt haben.[3]

1. Die Idee der Zweckrationalität (Max Weber)

In einer illusionslosen Analyse hat Max Weber die Zeichen der abendländischen Gesellschaftsentwicklung erkannt und sie – hier ganz Universalhistoriker und Soziologe, nicht spekulativer Sozialphilosoph – im Begriff der Rationalisierung zusammengefaßt. Im Rahmen der Rationalisierung hat aber der Gedanke der Zweckrationalität einen ausgezeichneten Stellenwert.

Seit Jahrtausenden, stellt Max Weber fest, findet ein Intellektualisierungsprozeß statt, in dem der wissenschaftliche Fortschritt der wichtigste Teil[4], die Erfahrungswissenschaft aber der konsequent letzte Schritt ist. Der abendländische Rationalisierungsprozeß drängt den Glauben an die Magie zurück und »›entzaubert‹« die Vorgänge in der Welt.[5] Nach seiner Grundannahme gibt es »prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte«, die noch in die Lebensbedingungen hineinspielen, vielmehr kann man »alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnung beherrschen*«.[6]

Mit der Dominanz der erfahrungswissenschaftlichen Rationalität für das menschliche Selbst- und Weltverständnis begibt sich die Erkenntnis der Möglichkeit, die traditionellen Fragen nach den letzten Bestimmungsgründen der Welt noch sinnvoll zu stellen. Denn schon methodologisch gesehen gehört zu den Erfahrungswissenschaften, daß die empirische Erkenntnis von der wertenden Beurteilung prinzipiell geschieden ist.[7] Während die Erfahrung den empirischen Wissenschaften (»Wirklichkeitswis-

senschaften«) aufgegeben ist, gehört das Stellungnehmen nicht zu einem anderen Wissenschaftstypus, etwa zur philosophischen Ethik. Obwohl für den Menschen die wertende Stellungnahme zu den Sinngehalten der selbstgeschaffenen Welt, der Kultur, notwendig ist, können wegen der logischen Heterogenität von Tatsachen- und Werturteilen und wegen der Beschränkung objektiver Erkenntnis auf Tatsachenerkenntnis und formale Logik die Wertungen durch keine Wissenschaft begründet werden. Zwar lassen sich die Sozialwissenschaftler nach Max Weber bei der Auswahl der Gegenstände und in der Reichweite ihrer Untersuchung von den geschichtlich veränderbaren Wertgesichtspunkten leiten. Aber die »den Forscher und seine Zeit beherrschenden Wertideen«[8] bestimmen nur den Gegenstand der Untersuchung und »wie weit diese Untersuchung sich in die Unendlichkeit der Kausalzusammenhänge erstreckt«[9]; sie betreffen den Ausgangspunkt und die Untersuchungsrichtung, aber nicht die Methode und die Ergebnisse der Forschung, so daß das Postulat der Wertfreiheit nicht aufgegeben wird.

Weiterhin ist es zwar möglich, die letzten Wertsetzungen mit den Mitteln der wissenschaftlichen Rationalität zu *klären*. Man kann zu Einzelwertungen die ihnen zugrundeliegenden letzten »Wertaxiome« aufsuchen, man kann aus den Wertaxiomen die Konsequenzen für die wertenden Stellungnahmen deduzieren, die faktischen Folgen ihrer Anerkennung erörtern und ungewollte gegen gewollte Folgen abwägen.[10] Weit entfernt, solche empirisch-analytischen Wertungsdiskussionen für sinnlos zu halten, sieht Max Weber, daß sie »die empirische Arbeit auf das Nachhaltigste« befruchten.[11] Aber *begründen* und *rechtfertigen* lassen sich die letzten Standpunkte des Menschen, die »Wertaxiome«, nicht. Max Weber hält es für ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit zuzugeben, daß hier der »unlösliche«[12], ja sogar »unüberbrückbar tödliche«[13] Kampf der verschiedenen Wertordnungen der Welt herrscht.

Auch wenn jede Weltanschauung für sich einen Wahrheitsanspruch erheben mag, kann doch keine von ihnen den Anspruch wissenschaftlich-rational einlösen. Weil sich die Konkurrenz der Weltanschauungen nicht rational entscheiden läßt, müssen wir mit einer »axiologischen Vielgötterei« leben, der keiner der je »eigenen letzten Stellungnahmen zum Leben«[14] einen absoluten Vorrang vor den anderen einräumt. Erstens sind die verschiedenen

Lebensbereiche wie Wirtschaft, Recht, Staat und Kunst von spezifischen Werten bestimmt; zweitens gibt es innerhalb eines und desselben Wertbereiches, etwa des Rechts, eine Vielzahl möglicher Stellungnahmen, auf deren Grundlage sich der Mensch handelnd in der Welt orientiert. Zwischen den »Göttern«, nämlich den letzten Wertgesichtspunkten, denen sich der Mensch unterwerfen kann, ist eine rationale Entscheidung prinzipiell nicht möglich. Die Zeit einer wissenschaftlichen Ethik und Politik, auch die einer »wissenschaftlichen Weltanschauung« ist endgültig vergangen.

Der Neukantianismus, insbesondere Heinrich Rickert, in dessen Tradition Max Weber steht, hat noch versucht, die Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit eines bestimmten Systems oberster Werte zu demonstrieren. Rickert verstand diese Werte als Bedingungen der Möglichkeit der Objektivität historischer Erfahrung. Max Weber dagegen hält alle Versuche, das Problem verbindlicher Sinn- und Wertsysteme mit wissenschaftlichen Mitteln zu lösen, für aussichtslos. Die Ethik, die Politik, die Weltanschauungen – sie alle haben letzten Endes keinen kognitiven, sondern einen bewertenden Charakter; »die *Geltung* solcher Werte zu *beurteilen*, ist Sache des *Glaubens*, daneben *vielleicht* eine Aufgabe spekulativer Betrachtung und Deutung des Lebens und der Welt auf ihren Sinn hin, sicherlich aber nicht Gegenstand einer Erfahrungswissenschaft«[15].

So hat die Dominanz der erfahrungswissenschaftlichen Rationalität in Verbindung mit dem Postulat der Wertfreiheit eine radikale Konsequenz: Die Sittlichkeit, die Kant unter dem Titel Moral und Recht als objektive praktische Vernunft behauptet hat, wird methodisch in die Sphäre des subjektiven Meinens und Fürwahrhaltens verbannt, dem »Glauben«, der »Spekulation«, dem »Gefühl« oder einem je individuellen »Dämon« überlassen.[16] An die Stelle einer rationalen Ethik tritt die Irrationalität des Meinungskampfes.

Dafür kommt die Zweckrationalität, die Kant als bloß technische Verbindlichkeit verfehmt hat, zu Ehren. Sie emanzipiert sich zu einer eigenständigen Rationalitätsform, die aus methodischen Gründen die Hauptform bildet.[17] Max Weber neigt sogar dazu, den Begriff der Rationalität mit dem der Zweckrationalität zu identifizieren.

Man kann mit guten Gründen zweifeln, daß Max Webers Ten-

denz, Rationalität auf Zweckrationalität zu verkürzen, und vor allem daß seine Behauptung, alles Bemühen um eine rationale Verständigung über die letzten Werte sei sinnlos, wirklich konsequent ist.[18] Überspannt Max Weber für die Ethik nicht seine allgemeinen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Grundannahmen, wenn er im Bereich des Erkennens den Gedanken einer schlechthin vorgegebenen und begründenden Basis nur in einer sehr abgeschwächten Form anerkennt, im Bereich der Wertbegründung aber nur die Alternative zuläßt: entweder Begründung im strengen Sinn einer Letztbegründung aus absoluten Voraussetzungen oder aber Irrationalität und »unlöslicher Kampf«? Mehr noch: gerät er nicht in einen Widerspruch zur eigenen Vorstellung eines Prozesses »ethischer Rationalisierung«, der – mit den wichtigsten Stationen des altjüdischen Prophetentums und des (asketischen) Protestantismus – die verbindlichkeitsstiftende Instanz von außen nach innen, von externen Autoritäten in die Subjektivität verlagert, die sich selbst durchsichtig ist und in der Durchsichtigkeit selbst bestimmt? Wenn schon der Prozeß der Subjektivität eine Steigerung der ethischen Rationalität darstellt, könnte man durchaus die »Ausweitung jener Bemühungen um Klarheit, Widerspruchsfreiheit und Konstanz von Wertorientierungen auf die *intersubjektive* Ebene« als eine »qualitative Steigerung von Rationalität«[19] ansehen, ohne Webers Grundthese der »Entzauberung der Welt« aufzugeben. So gesehen könnte man Apels und Habermas' Programm einer Kommunikations- und Diskursethik sowie die konstruktivistische Ethik der Erlanger Schule auch an Max Webers Rationalitätsvorstellungen anschließen.

Max Weber selbst hat diese Möglichkeit jedoch nicht gesehen; und seine Wirkungsgeschichte ist – trotz gelegentlicher Einsprachen – in eine andere Richtung verlaufen. Max Weber gilt als Gewährsmann für die methodologisch strenge Trennung von Tatsachen- und Werturteilen und die Nichtwissenschaftlichkeit der Werturteile. Die bei ihm noch problematische Engführung der Rationalität zur Zweckrationalität wird in der Folge so gut wie selbstverständlich, und Zweckrationalität wird nicht nur aus methodischen Gründen schlicht als »Rationalität« bezeichnet. Ob offen oder versteckt, ob mit Arroganz oder eher in Bescheidenheit – es wird ein genereller Universalitätsanspruch erhoben; nur noch die Zweckrationalität gilt als rational.

Der Universalitätsanspruch, die Zweckrationalität als Leitfigur

des Handelns, wird in der Regel nicht begründet. Gemäß dem Postulat der Wertfreiheit wäre dies auch wissenschaftlich gar nicht möglich. Für den Erfahrungswissenschaftler ist die Zweckrationalität ein in normativ-kritischer Hinsicht nicht weiter hinterfragter Wert, der sich vor alle anderen Werte geschoben hat. An welchen Werten auch immer man sich orientiert, die Orientierung – so behauptet man als das Schiboleth der Moderne – ist rational vorzunehmen.

Aber welchen Wert, neutraler: welchen Vorteil hat die Rationalität? Ohne es eigens auszusprechen, geht die Idee der (Zweck-) Rationalität davon aus, daß das menschliche Handeln gelingen, aber auch mißlingen kann, daß jedermann lieber das Gelingen als das Mißlingen will und daß nach der Devise »Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser« das Gelingen kontrolliert werden soll. Die Rationalität soll den Erfolg verbürgen, den Erfolg im Erkennen ebenso wie im Handeln.

Bei der Einschätzung der Leistung, die der Handlungserfolg der Rationalität verdankt, gibt es bescheidene und weniger bescheidene Vorstellungen. Die zurückhaltenderen Anhänger der Rationalitätsidee betrachten diese als notwendige, die anspruchsvolleren dagegen als zureichende Bedingung des Erfolgs. Allzu leicht wird nämlich unter dem Stichwort der Rationalität versucht, die Natur- und Sozialprozesse in die vollständige Verantwortung des Menschen zu nehmen und die Prozesse – unter Mißachtung von Emotionen und Gewohnheiten, von natürlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen – durchzusetzen. Wie schon Max Weber gesehen hat, liegt dem Rationalisierungsprozeß ein Herrschaftsinteresse zugrunde. Das menschliche Leben samt seiner natürlichen Umwelt gilt als vollständig verfügbar.

Aber das Herrschaftsinteresse ist mit der Rationalitätsidee nicht notwendigerweise verbunden. Der rationale Mensch muß nicht hybride sein; er kann sein Erfolgsinteresse mit dem Vorbehalt verbinden »soweit der Erfolg vom Handelnden selbst abhängt«. Um die Kritik an der Rationalitätsidee nicht allzu sehr zu vereinfachen, gehe ich im folgenden nicht vom hybriden, sondern dem bescheideneren Anspruch der Rationalität aus. Kraft der Idee der Zweckrationalität, so setze ich an, will der Mensch die Verantwortung für das Gelingen seines Tuns und Lassens nur soweit übernehmen, wie das Gelingen von ihm selbst abhängt.

Nur in Parenthese: der bescheidenere Anspruch der Rationalität

folgt aus der Einsicht, daß sich das menschliche Tun und Lassen sowohl auf der personalen wie auf der politisch-sozialen Ebene in einem Kräftefeld abspielt, das durch natürliche und geschichtlich-gesellschaftliche Faktoren bestimmt ist, die durch den Willen des jeweils handelnden Subjekts nicht allein konstituiert sind. Ohne deshalb in vorrationale Gesellschaften zurückzufallen und an magische Kräfte zu glauben, erfordert diese Einsicht sowohl von individuellen wie politischen Akteuren die Fähigkeit und Bereitschaft, die Gegebenheiten, in und mit denen sie Umgang pflegen, in ihrer Eigenart zu sehen und anzunehmen. Diese Haltung der Gelassenheit steht quer zur Alternative rational–irrational. Sie unterscheidet sich von der Grundeinstellung der Ungeduld, die sich auf eine Situation nicht einlassen kann, sie vielmehr ausschließlich im Sinne der eigenen Vorstellungen verändern will. Gelassenheit unterscheidet sich aber auch von Nachgiebigkeit und Schwäche, die sich den gegebenen Situationen willenlos unterwirft. Zwischen Erzwingenwollen und Gefügigkeit, zwischen Aktivität und Passivität bezeichnet Gelassenheit eine Haltung, die die natürliche Welt, die Mitmenschen, auch die eigene Person und ihre Geschichte annehmen kann, ohne sich deshalb als frei und schöpferisch handelndes Wesen aufzugeben. Der Gelassene wird weder übereilt handeln noch unentschlossen bleiben; er versteht, den rechten Zeitpunkt abzuwarten und das rechte Maß des Tuns einzuschätzen. Kann nun die abgeschwächte und mit Gelassenheit verknüpfte Form der Rationalität das leisten, was sie leisten soll; wird die bloße Zweckrationalität dem Zweck der Rationalität gerecht, das dem Menschen mögliche Gelingen seines Handelns zu besorgen? Diese Frage läßt sich nicht von außen entscheiden; die Antwort hängt von der inneren Struktur des Handelns ab. Den überzeugendsten Einstieg in die Handlungsstruktur finde ich immer noch in Aristoteles' Begriff des οὗ ἕνεκα, des Umwillens oder Weswegens: Darin unterscheidet sich das menschliche Handeln von physikalisch-chemischen Prozessen, von vegetativen Entwicklungen und dem Verhalten von Tieren, daß es um willen von etwas geschieht. Das, dessentwegen es vollzogen wird, heißt – in einer objektivierenden Rede, die der Ausdruck οὗ ἕνεκα vermeidet – Ziel, Zweck oder Sinn.

Im Rahmen dieser Umwillensstruktur gelingt das Handeln, wenn die Mittel und Wege den verfolgten Zielen und Zwecken angemessen sind. Rationalität meint also tatsächlich die Mittelge-

rechtigkeit oder Zweckrationalität. Doch ist die Frage nach dem Gelingen damit nicht zureichend beantwortet. Denn auch an die Ziele und Zwecke läßt sich die Frage richten, worumwillen denn sie verfolgt werden. Damit betreten wir eine weitere Stufe des Worumwillens; die Mittelrichtigkeit oder Zweckrationalität wird zur Rationalität erster Stufe, die Ziel- oder Zweckrichtigkeit, zu der die Sittlichkeit hinzugehört, aber zur Rationalität zweiter Stufe. Dabei hat die Rationalität zweiter Stufe den sachlichen Vorrang. Denn von den Zielen hängt es ab, welche Mittel angemessen sind, nicht entscheiden die Mittel über die Angemessenheit der Ziele.

Das dem Menschen mögliche Gelingen geht also auf eine zweifache Richtigkeit, die Zweck- und die Mittelrichtigkeit, zurück. Obwohl dabei die Mittelrichtigkeit von sekundärer Bedeutung ist, stehen gemäß dem Postulat der Wertfreiheit die Zwecke nicht zur rationalen Begründung, und der Schluß ist unumgänglich: Die Rationalität im Dienst vorgegebener Zwecke ist eine »positivistisch halbierte« Rationalität. Die Zweckrationalität kann die praktische Vernunft nicht ablösen, sondern nur verdrängen.

Andererseits sind die Zwecke der rationalen Erörterung nicht vollständig entzogen. Da in der Regel verschiedene Zwecke auf dem Spiel stehen, ist ein mehrdimensionales Abwägen notwendig. Abzuwägen sind (1) die verschiedenen Zwecke gegeneinander, (2) die Zwecke gegen die Nebenfolgen und (3) die Mittel und Wege gegen die Zwecke. Gerade bei Max Weber schließt die Rationalitätsidee die Zwecke ein, freilich nicht ihre Begründung oder Bewertung. Die Zwecke behalten den Charakter eines vorgegebenen und in ihrem Wert nicht weiter diskutierten Datums. Doch angesichts mehrerer Zwecke und des Umstandes, daß das Verfolgen des einen Zweckes die Verwirklichung eines zweiten beeinträchtigt und einen dritten, gar nicht gewollten Zweck befördert, besteht die Zweckrationalität in einem dreidimensionalen Prozeß des Überlegens und Gewichtens.[20]

Gegenüber mehreren, auch miteinander konkurrierenden Zwecken ist es nicht rational, die Erreichung eines Zweckes zu maximieren, die Gesamtheit der anderen aber unberücksichtigt zu lassen. Daher steckt in der Idee eines mehrdimensionalen Abwägens ein wichtiger Gesichtspunkt, den Max Weber nicht selbst ausgesprochen hat: Es kommt *nicht* auf die *maximale* Erreichung eines Zweckes unter Vernachlässigung aller anderen Zwecke an.

Sinnvoll ist allein, einer pluralen Situation von Zwecken *optimal* zu begegnen. Selbst als Zweckrationalität verstanden, steckt in der praktischen Rationalität keine Maximierungs-, sondern eine Optimierungsaufgabe.

So zurückhaltend Max Weber in der näheren positiven Bestimmung der Zweckrationalität ist, in der Ablehnung des Affektiven, besonders Emotionalen, und der Tradition[21] ist er klar und deutlich. Als rational versteht er jene Handlungen, die »unter Abwesenheit physischen und psychischen ›Zwanges‹, leidenschaftlicher ›Affekte‹ und ›zufälliger‹ Trübungen der Klarheit des Urteils vollzogen« werden.[22] Nur wer sich von Gefühlen und Stimmungen, von den überkommenen Gewohnheiten, von Sitte und Brauch, also den Üblichkeiten, frei macht, handelt zweckrational. Folgt daraus, daß der rational Handelnde alle Traditionen und Emotionen, vielleicht sogar charakterlichen Grundhaltungen ablegen und ständig überlegen und abwägen, planen und rechnen muß?

Die Einwände gegen ein solches ›imperativisches‹ Verständnis der Zweckrationalität liegen auf der Hand. Erstens muß man häufig unter Zeitdruck handeln, so daß ein geruhsames Abwägen den Zeitpunkt verpassen und schon deshalb kontraproduktiv sein mag. Ferner kann die Zeit und Mühe des Überlegens dessen Vorteile aufwiegen, vielleicht sogar übertreffen. Drittens hebt das ständige Überlegen und Planen die Spontaneität, damit die Sicherheit des Handelns auf, die kluge und lebenserfahrene Menschen haben; und auf der sozialen Ebene zerstört ein ständiges Überprüfen der gegebenen Verhältnisse die gewachsene Lebenswelt mit ihren mannigfaltigen und vielfach bewährten Entlastungs- und Orientierungsleistungen. Nicht nur Institutionstheoretiker wie Gehlen, Hegel oder Aristoteles würden dieses Verständnis der Rationalität ablehnen und gute Gründe für ihren Standpunkt anführen.

Selbst wenn man sich nicht von deren Argumenten überzeugen läßt, sticht folgender Einwand: Das imperativische Verständnis der Zweckrationalität enthält schon ein Votum gegen eine bestimmte Form, die substantielle Sittlichkeit, und verstößt damit gegen das Postulat der Wertfreiheit. Den von Hegel stammenden Begriff der substantiellen Sittlichkeit verstehe ich hier in einem weiteren Sinn. Ich meine nicht nur die ›gesellschaftliche Substanz‹ an Sittlichkeit, die institutionelle und normative Lebenswelt, sondern ebenso die ›personale Substanz‹, die sittlichen Dispositionen

und Grundhaltungen, die früher einmal ethische Tugenden hießen. Auch binde ich die substantielle Sittlichkeit nicht an eine vorneuzeitliche Gesellschaft und ein vorkantisches Verständnis von Sittlichkeit. Auf der politischen Ebene kann die substantielle Sittlichkeit nicht mehr wie bei Aristoteles an den mittelmeerischen Typ des Stadtstaates, noch weniger an die Ungleichheit von Bürgern und Sklaven gebunden werden; auf der Ebene des Moralprinzips kann man kaum noch hinter Kants Gedanken der Autonomie zurückfallen.

Die imperativisch verstandene Rationalität greift nun gegen die so begriffene substantielle Sittlichkeit Partei, ohne ihre Parteinahme hinreichend rechtfertigen zu können. Tatsächlich sprechen gute Gründe für die Annahme, daß der abendländische Rationalisierungsprozeß – von manchen gewollt, von anderen in Kauf genommen – die substantielle Sittlichkeit zerstört, zumindest unterhöhlt; und diese Entwicklung hat sich längst als kontraproduktiv erwiesen. Angesichts der vielfältigen Zerstörungen der Natur und wegen des für viele schon bedrohlichen Verlustes an Kraft der Geborgenheit, die unseren Gesellschaftsverhältnissen noch bleibt, ist man heute skeptisch gegen die Annahme der Angriff auf die substantielle Sittlichkeit sei uneingeschränkt positiv, könne also in einem weiteren Sinn rational genannt werden.

Max Webers Erläuterungen zum Gedanken der Zweckrationalität legen das imperativische Verständnis nahe, und viele Sozialwissenschaftler sind ihm gefolgt. Aber die Parteinahme gegen die substantielle Sittlichkeit enthält im Widerspruch zum Postulat der Wertfreiheit ein Werturteil. Ist die Idee der Zweckrationalität, weil in sich inkonsistent, von vornherein verfehlt?

Die genannten Schwierigkeiten folgen aus dem imperativischen Verständnis der Rationalität, das aber weder notwendig noch sinnvoll ist. Die Idee der Zweckrationalität erreicht vielmehr eine sachangemessenere Interpretation, wenn sie kriteriologisch als Beurteilungsmaßstab und nicht imperativisch als Handlungsanweisung verstanden wird, die man ständig befolgen muß. Die Zweckrationalität ist dann ein Kriterium, um ein Handeln auf sein Gelingen oder Mißlingen hin zu beurteilen, aber keine Vorschrift, nach der jeder Entscheidungsprozeß durchzuführen ist.

Das Handeln eines Menschen kann auch dann als rational gelten, wenn es nur von den augenblicklichen Neigungen geleitet ist – sofern der Handelnde unter günstigen Umständen und mit einer

gehörigen Portion Glück zufällig jene Handlung findet, die er aufgrund zweckrationaler Überlegungen wählen würde.[23] Noch ›rationaler‹ wäre es aber, wenn die Übereinstimmung nicht aus Zufall erfolgt, sondern der Handelnde aufgrund einer Bildung seiner Neigungen auf die richtigen Ziele ausgerichtet ist und aufgrund seiner Lebenserfahrung und Klugheit die angemessenen Mittel und Wege ergreift. Dabei sind (1) die gesparte Mühe des Überlegens, (2) der Wert einer gewachsenen Persönlichkeit und (3) der einer bewährten Lebenswelt angemessen in Rechnung zu stellen. Zur Lebenserfahrung und Klugheit würde es auch gehören zu wissen, wann die bloße Spontaneität nicht mehr angemessen ist und eine nähere Zwecküberlegung not tut.

Mit diesem kriteriologischen Verständnis verliert die Zweckrationalität ihren unnötigen Gegensatz zu einer in personaler und politischer Hinsicht substantiellen Sittlichkeit. Entsprechendes gilt übrigens auch in bezug auf Kant. Seine Prinzipien der Sittlichkeit: die Autonomie und der kategorische Imperativ, verlangen keine ständige Überprüfung des Wollens auf seine Verallgemeinerbarkeit. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil der Gegenstand des Verallgemeinerungstestes bei Kant nicht irgendwelche Regeln, sondern Maximen sind, jene letzten Willensgrundsätze, die, wie Rücksichtnahme oder Rücksichtslosigkeit, Rache oder Großmut, das Grundmuster einer Lebenseinstellung abgeben. Ebensowenig fordert Kants Vernunftprinzip des Rechts ein ständiges Hinterfragen bestehender Institutionen.

Mit der im Namen der substantiellen Sittlichkeit vorgetragenen Kritik hat Hegel Kants Position nicht wenig verzeichnet. Weder die praktische Vernunft noch die Zweckrationalität müssen sich von den historischen Verhältnissen abspalten und ein abstraktes Eigenleben führen. Dagegen dürfen die historischen Verhältnisse nicht nur in gesellschaftlich-politischen, sie müssen auch in personalen Begriffen gedacht werden. Zudem kann man nicht von jeder Persönlichkeitsstruktur und jeder institutionellen Lebenswelt sagen, daß sie der Qualität des Sittlichen genügen. Genau an diesem Punkt gewinnt die Idee der praktischen Vernunft ihr Recht als Beurteilungsmaßstab. Ob wir das Handeln an der Idee der Rationalität oder an der der praktischen Vernunft messen – in beiden Fällen geht es, recht verstanden, nicht um eine geschichtliche Begründung, sondern um eine normativ-kritische Rechtfertigung.

2. Nutzenkalkulation (Theorien rationaler Wahl)

Von der Handlungsstruktur her betrachtet, besteht der Hauptmangel der Zweckrationalität im Fehlen einer rationalen Begründung der Zwecke. Von der Idee der Wertfreiheit her wird dieser Mangel aber als notwendig angesehen; und die Weiterentwicklung des Paradigmas geht in eine andere Richtung.

Max Weber forderte zu einem dreifachen Abwägen auf, ohne anzugeben, wie das Abwägen vor sich gehen soll. So ist seine Idee der dreidimensionalen Zweckrationalität erst ein Ansatz, noch kein präzises Konzept, das der zeitgenössischen Vorstellung von Präzision, der Formalisierung, genügt. Formalisiert wird die Rationalitätsidee in den Theorien rationaler Wahl (Entscheidung), einer Familie von Forschungszweigen, die sich aus mathematischen (Wahrscheinlichkeitstheorie und Statistik) und ethisch-ökonomischen (Utilitarismus und Wohlfahrtsökonomie) Gedanken entwickelt hat.

Das Anwendungsfeld der Entscheidungstheorien ist beeindrukkend. Es reicht von Problemen der Glücksspiele und des Schachspielens über die Betriebswirtschaft, die Verkehrs- und Bildungsplanung, auch den militärischen Raum bis in den Bereich der Wissenschaften, der Politik, selbst der Ethik und der Rechtsphilosophie. Dabei treten die Entscheidungstheorien in zweifacher Verwendung auf. Während die deskriptiven Theorien tatsächliches Entscheidungsverhalten beschreiben und erklären, entwikkeln die normativen Theorien Kriterien: Regeln und Strategien, Techniken, Programme und Kalküle *richtigen* Entscheidens; sie untersuchen Rationalitätskriterien.

Die normativen Theorien rationaler Wahl gehen davon aus, daß dem Menschen verschiedene Möglichkeiten zu handeln offenstehen, aus denen er eine Möglichkeit auswählen muß. Dabei plädieren die Theorien nicht für einen Aktivismus; denn die gewählte Möglichkeit kann ebenso ›Nichtstun‹ heißen. Um die Offenheit menschlichen Handelns für verschiedene Möglichkeiten zu begründen, kann man sich auf anthropologische Gegebenheiten wie die Instinktverarmung, die Weltoffenheit und die Sprachbegabung berufen. Verschärft wird die allgemein menschliche Situation durch zeitspezifische Bedingungen. Eine zunehmend diffe-

renziertere und kompliziertere Lebenswelt erweitert das Feld der Handlungsmöglichkeiten, erschwert deren Beurteilung und fordert die Entwicklung methodischer Hilfsmittel heraus. Aber die Entscheidungstheorien befassen sich nicht mit den »spekulativen« Fragen, warum der Mensch im allgemeinen und besonders heute gezwungen ist zu wählen. Sie betrachten die Offenheit menschlichen Handelns als gegeben und suchen sie nur rational zu bewältigen.

Die Theorien setzen voraus, daß die verschiedenen Wahlmöglichkeiten nicht denselben Nutzen für den Handelnden haben. Dabei ist der Ausdruck ›Nutzen‹ sehr formal zu verstehen. Er meint jede Art von finanziellen, zeitlichen, psychischen, intellektuellen, ästhetischen und anderen Vorteilen, wie sie sich aus den Bedürfnissen und Interessen, aus den Zielen, Zwecken und Werten des jeweils Handelnden ergeben. In Übereinstimmung mit Max Webers Prinzip der Wertfreiheit lassen die Entscheidungstheoretiker es völlig offen, nach Maßgabe welcher Kriterien etwas als nützlich oder schädlich, als vorteilhaft oder nachteilig erscheint.

Die entscheidungstheoretische Rationalitätsidee fordert nun den Handelnden auf, die verschiedenen Handlungsmöglichkeiten im Licht der eigenen Bedürfnisse, Interessen, Ziele und Werte auf ihren Nutzen hin zu bewerten, die Nutzbewertungen zu vergleichen und dann jene Handlung zu wählen, die den größten Nutzen verspricht. Die Rationalität einer Handlung beruht auf einer Nutzenberechnung, für die die normativen Entscheidungstheorien die formalen Hilfsmittel von Kalkülen bereitstellen. Das Grundmuster der Entscheidungstheorien für die Rationalität heißt Nutzenkalkulation. Daß es eine ganze Palette von Schwierigkeiten gibt, die die Präzisierung der Zweckrationalität zur Nutzenkalkulation als ein Ideal erscheinen lassen, das selten realisierbar ist, braucht uns hier nicht weiter zu beschäftigen.[24]

Die Nutzenkalkulation orientiert sich an den Interessen und Zielen des jeweiligen Akteurs. In einer rationalen Wahl aufgrund einer Nutzenkalkulation setzt sich das Selbstinteresse fort, jedoch mit besseren, mit logisch-mathematischen Mitteln. Rational ist eine Handlung, die im aufgeklärten Selbstinteresse geschieht. Dabei ist das Selbst, dessen Nutzen kalkuliert wird, nicht notwendigerweise ein Individuum. Es kann genausogut eine Gruppe, einen Verein, selbst einen Staat oder einen Staatenverbund meinen.

Das hohe Maß an Formalität der Entscheidungstheorien zeigt sich darin, daß der zugrunde gelegte Nutzenbegriff nicht auf ein Selbstinteresse festgelegt wird, das inhaltlich betrachtet egoistisch zu nennen wäre. Das Selbstinteresse kann ebenso altruistisch oder aber sozial indifferent sein; auch die Handlungen von Philanthropen oder Caritas-Verbänden können mit Hilfe der Entscheidungstheorien rational bestimmt werden. Auf den ersten Blick erscheint uns das aufgeklärte Selbstinteresse als das gerade Gegenteil von Sittlichkeit. Doch ist dies ein Mißverständnis; die Rationalitätsidee die Sittlichkeit nicht aus. Das rein formale Selbstinteresse kann ebenso an sittlichen Werten orientiert sein.

Die Entscheidungstheorien schließen sittliche Gesichtspunkte nicht aus, sind aber gegen sie gleichgültig. Es bleibt der Willkür oder dem Zufall überlassen, ob man sich an sittlichen oder aber nichtsittlichen Werten orientiert; es ist eine Privatsache, sittlich zu handeln, und eine Privatmeinung, die Verbindlichkeiten der Sittlichkeit näher festzulegen.

So folgen die Entscheidungstheorien der Idee der Zweckrationalität und klammern die Bewertung der Zwecke als subjektiv aus. Damit suggerieren sie, die Zweckrationalität selber sei objektiv. Eine nähere Betrachtung zeigt jedoch, daß die entsprechende Erwartung falsch ist. Die rationale Wahl hängt nicht nur von den Zwecken des Subjekts, sondern mindestens in zweifacher Hinsicht von weiteren subjektiven Gegebenheiten ab. Subjektiv ist auch das Wissen um das Spektrum alternativer Handlungsmöglichkeiten; die Frage, ob die Möglichkeiten, die man in Betracht zieht, überhaupt offenstehen, dafür andere vergessen werden, kurz: die Vollständigkeit oder Unvollständigkeit, Richtigkeit oder Falschheit des Wissens ist den Entscheidungstheorien gleichgültig. Subjektiv sind ferner die Meinungen, die der Handelnde von den Resultaten seines Tuns und Lassens hat; ob diese Meinungen zutreffen oder nicht, ist für den Rationalitätsbegriff der Entscheidungstheorien ohne Belang. Eine Kritik der in zweifacher Hinsicht rein subjektiven Wissensbasis, des Wissens um (a) die Möglichkeiten und (b) die Resultate des Handelns, fällt aus dem Rationalitätsbegriff der Entscheidungstheorien ebenso heraus wie eine Kritik der subjektiven Wertbasis. Selbst im begrenzten Rahmen der Zweckrationalität haben die Entscheidungstheorien keinen Begriff einer objektiven, vielmehr einer subjektiven Rationalität. Die Präzisierung der Weberschen Zweckrationalität

zur Nutzenkalkulation wird mit dem hohen Preis einer weiteren Subjektivierung bezahlt; das eigentliche Ziel der Rationalität, das Gelingen menschlichen Handelns, ist einmal mehr gefährdet.

Damit die rationale Wahl nicht schon an immanenten Schwierigkeiten scheitert, setzen die Entscheidungstheorien voraus, daß man die Mannigfaltigkeit seiner Werte und Ziele kennt, sie ordnet, eventuelle Widersprüche ausräumt und eine eindeutige Ziel-(Präferenz-)Funktion findet, entweder eine ordinale Präferenzfunktion von der Form: x vor y vor z, oder eine kardinale: x ist mir i-mal so wichtig wie y und k-mal so wichtig wie z. Um eine solche eindeutige Präferenzfunktion aufzustellen, muß man einen Kompromiß zwischen den verschiedenen Zielen und Zwecken schließen, die man gerne erreichte. Da die Präferenzfunktion für die Entscheidungstheorien als gegeben vorausgesetzt wird, liegt die Kompromißfindung wiederum außerhalb der rationalen Wahl. Selbst die minimale Zweckreflexion, die sich in Max Webers Gedanken eines dreifachen Abwägens der Zwecke findet, fällt aus der entscheidungstheoretischen Rationalitätsvorstellung heraus. Der Preis, den die Nutzenkalkulation für ihre Präzisierung der Rationalitätsidee bezahlt, steigt noch einmal.

Die Entscheidungstheoretiker suchen nicht nach einem umfassenden objektiven Rationalitätsbegriff. Sie bleiben auf der Stufe der Wertsubjektivität stehen und ergänzen sie durch weitere Subjektivitätsgesichtspunkte. Da vom Standpunkt der Rationalität aus gesehen aber die Subjektivität nicht rational ist, führt die zeitgenössische Verschärfung der Rationalitätsforderung zu einer Zunahme an Nichtrationalität. Allgemein gesprochen: Je schärfer die Rationalitätsforderung ist, desto mehr fällt von dem, was zum Gelingen der Handlung notwendig ist, aus der Rationalität heraus. So hilfreich die Präzisierung im einzelnen sein mag, für das Gelingen des Handelns als ganzem ist sie kontraproduktiv.

Mit den Entscheidungstheorien hat die Entwicklung zur Präzisierung im Prinzip ihre Vollendung erreicht. Jenseits der Kalkulation des Nutzens mit Hilfe von logisch-mathematischen Mitteln gibt es keine höhere Stufe der Präzision. Zugleich ist ein Maximum an Subjektivierung jener Daten erreicht, die die Grundlage der Kalkulation bilden. Nicht nur die Werte, auch das Abwägen der Werte gegeneinander, das Wissen um die Alternativen und ihre Resultate – all diese Gesichtspunkte, die für das Gelingen einer Handlung entscheidend sind, werden aus der Rationalität

des Handelns ausgeschlossen. Die Perfektion der Handlungsrationalität zur Nutzenkalkulation wird mit einer vollständigen Gleichgültigkeit gegen das bezahlt, worum es der Handlung geht. Als Nutzenkalkulation verstanden, degeneriert die entscheidungstheoretische Rationalität zu einem rein analytischen Begriff. Die Nutzenkalkulation expliziert nur das, was in die Datenbasis als Information und Vorentscheidung schon eingegangen ist. Die Handlung ist genauso rational oder irrational, genauso gelungen oder mißlungen, wie die Daten angemessen sind, auf deren Grundlage die Kalkulation vorgenommen wird.

Als rein analytische Rationalität bedarf die Nutzenkalkulation der Ergänzung durch Daten und Vorentscheidungen. Ohne sie sind die entscheidungstheoretischen Kalküle nichts anderes als uninterpretierte logisch-mathematische Modelle. Im Rahmen der Weberschen Wertfreiheit gewinnt die analytische Rationalität ein wesentliches Stück objektiver Rationalität zurück, wenn sie ihre Daten nicht den zufälligen Wert- und Wissensvorstellungen der Entscheidungsträger überläßt, sondern sie auf wissenschaftlichem Weg gewinnt. Unter der übergreifenden Idee der Zweckrationalität fordert die analytische Rationalität ihre Ergänzung durch die empirischen Wissenschaften heraus, um als empirisch-analytische Rationalität jenes Maß an Rationalität zu gewinnen, das den Bedingungen moderner Wissenschaftlichkeit genügt.

Die bisherigen Überlegungen haben die rationalen Entscheidungstheorien als eine Einheit betrachtet. Tatsächlich bilden sie eine Familie mit unterschiedlichen Mitgliedern, vielleicht sogar eine Großfamilie mit drei Teilfamilien. (1) Die Entscheidungstheorie im engeren Sinn *(decision theory)* untersucht rationale Entscheidungen, sofern sie je für sich, gewissermaßen in einem Macht- und Konkurrenzvakuum gefällt werden; (2) die Spieltheorie *(game theory)* geht davon aus, daß Entscheidungen im wirtschaftlichen und militärischen, im sozialen und politischen Raum sich in Macht- und Konkurrenzkonstellationen abspielen; (3) die Sozialwahltheorie *(social choice theory)* befaßt sich mit Entscheidungen in Gruppen, deren Mitglieder trotz anfänglich konkurrierender individueller Nutzenvorstellungen eine gemeinsame Entscheidung anstreben, die nicht von irgendwelchen Macht- und Drohpotentialen abhängt.

Nun kann man die drei Grundformen nicht nur als Muster für drei verschiedene Arten von Entscheidungen, sondern auch als

drei Phasen einer und derselben Entscheidungsaufgabe ansehen. Dann lassen sich mit Hilfe der Sozialwahltheorie die anfänglich konkurrierenden Ziel- und Zweckvorstellungen eines (individuellen oder kollektiven) Entscheidungsträgers in eine homogene Zielfunktion bringen; der für die rationale Wahl notwendige Kompromiß zwischen den verschiedenen Zielen und Werten eines Entscheidungsträgers läßt sich also seinerseits auf eine rationale Weise gewinnen. In einem zweiten Schritt kann man mit Hilfe der Entscheidungstheorie im engeren Sinn nach Maßgabe der homogenen Zielfunktion die optimalen Mittel und Wege wählen, um in einem dritten Schritt mit Hilfe der Spieltheorie zu überlegen, wie man unter Berücksichtigung der vorhandenen Machtkonstellationen trotzdem die relativ beste Handlungsstrategie findet.

Ein auf diese Weise vorgenommener dreiphasiger Entscheidungsprozeß erhöht die Rationalität der Handlung. Somit wird das Höchstmaß an Rationalität, das im Rahmen des Paradigmas Nutzenkalkulation möglich ist, nur in einer Folge von rationalen Wahlen erreichbar, wobei jede Teilwahl für sich allein steht. Es gibt keinen sachlichen Zusammenhang, der es immanent notwendig macht, von einer rationalen Teilwahl auf eine andere vor- oder zurückzugreifen. Insbesondere bleibt jede Teilwahl, mithin die Gesamtwahl in einem rein analytischen Sinn rational. Die eigentliche Entscheidung wird vor der Sequenz der Teilwahlen gefällt; die Rationalität hängt von den Daten ab, die in den Wahlprozeß a priori eingegeben werden.

3. Eine rationale Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien (John Rawls)

Da den Entscheidungstheorien ein rein formaler Nutzenbegriff zugrunde liegt, bleibt völlig offen, nach Maßgabe welcher Ziele und Werte der Nutzen bestimmt wird. Daher scheint es möglich, vom Wert ›Sittlichkeit‹ auszugehen und den Nutzen in Begriffen von Sittlichkeit zu kalkulieren. Allerdings läßt sich diese Möglichkeit nur unter zwei Voraussetzungen realisieren. Erstens darf es – im Gegensatz zur Wertrationalität – nicht auf die Handlung als solche, es muß auf ihre Folgen ankommen; zweitens muß der

Maßstab der Nutzenbeurteilung so beschaffen sein, daß er eine Kalkulation des Nutzens zuläßt. Beide Voraussetzungen sind nicht unproblematisch. Insbesondere enthalten sie eine Parteinahme gegen gewisse Vorstellungen von Sittlichkeit; in den Voraussetzungen verbirgt sich ein Votum gegen kantische oder diskursive und für utilitaristische Ethiken. Eine solche Parteinahme ist aber illegitim, steckt in ihr doch ein Werturteil, das gemäß dem Postulat der Wertfreiheit ausgeschlossen sein soll. Zwar hält sich der Utilitarismus gelegentlich zugute, daß er keine wertrationale, sondern eine zweckrationale Ethik sei. Aber in solchen Argumenten wird die Logik der Begründung verkehrt. Nicht weil der Utilitarismus Berechnungen des Sittlichen erlaubt, ist er die richtige ethische Position; sondern nur wenn er die ethisch richtige Position ist, kann man sich zusätzlich der Berechenbarkeit des Sittlichen rühmen. Im übrigen stößt eine nähere Betrachtung auf große Hindernisse der Berechnungen, die im Utilitarismus notwendig sind.[25]

Selbst wenn man die ethischen und pragmatischen Bedenken gegen den Utilitarismus zurückstellt, bleibt das folgende Problem. Der Utilitarismus erklärt jede Handlung oder Handlungsweise für sittlich richtig, die das Wohlergehen aller Betroffenen befördert. Um festzustellen, worin das größte Wohlergehen liegt, kann man auf die Rationalitätsmodelle des Paradigmas Nutzenkalkulationen zurückgreifen. Der Rückgriff setzt jedoch voraus, daß sich der Handelnde das Wohlergehen aller Betroffenen zur Maxime gemacht hat und daher bereit ist, nach Maßgabe des allgemeinen und nicht des persönlichen Wohlergehens zu handeln. Wer diese Bereitschaft nicht mitbringt, wird den Nutzen einer Handlung nicht für das Wohl aller, sondern nur für sein eigenes Wohl kalkulieren. Die Sittlichkeit steckt deshalb nicht in der Rationalität der Nutzenkalkulation, sondern in der Voraussetzung der Rationalität.

Auch im Fall des Utilitarismus bleibt die Nutzenkalkulation eine Rationalität erster Stufe, die eine Rationalität zweiter Stufe voraussetzt, hier: die Bereitschaft zum allgemeinen Wohlergehen. Die Nutzenkalkulation behält ihren analytischen Charakter. Dort, wo in die Zielfunktion sittliche Elemente eingehen, haben die gewählten Handlungen sittliche Qualität. Dort, wo keine sittlichen Ziele vorhanden sind, fehlt die Sittlichkeit auch in den Handlungen. Selbst beim Utilitarismus, der seit Benthams hedo-

nistischem Kalkül das sittlich richtige Handeln rational zu berechnen sucht, gründet die Sittlichkeit nicht in der Rationalität der Nutzenkalkulation, sondern in der sittlichen Einstellung dessen, der das Allgemeinwohl mit Hilfe von Nutzenkalkulationen verfolgt. Die Nutzenkalkulation hilft bei der Anwendung, nicht bei der Rechtfertigung der utilitaristischen Einstellung.

Methodisch anspruchsvoller als der Utilitarismus ist Rawls. Mit seiner Theorie der Gerechtigkeit kritisiert er nicht nur den Utilitarismus und sucht eine alternative Theorie der Gerechtigkeit als Fairness; er rehabilitiert in diesem Zusammenhang nicht bloß die Vertragstheorie, besonders die von Kant, und sucht eine Rechtfertigung wohlüberlegter Gerechtigkeitsurteile. Er unternimmt es auch, die zum Utilitarismus alternativen Gerechtigkeitsprinzipien mit den Mitteln der Entscheidungstheorie zu begründen. Bei Rawls wird die Nutzenkalkulation nicht bloß vom sittlich Handelnden angewendet. Sie wird zur Rechtfertigung der Sittlichkeit selbst eingesetzt. Die Sittlichkeit, eine Rationalität zweiter Stufe, soll also in Begriffen von Nutzenkalkulation, der Rationalität erster Stufe, verstanden werden.

Im folgenden wird nur dieser Gesichtspunkt erörtert; gemäß der Titelfrage »Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?« bleibt der für Rawls' Begründung der Gerechtigkeit komplementäre Gesichtspunkt des Überlegungsgleichgewichts (»reflective equilibrium«) außer Betracht.

In der deutschen Übersetzung wird Rawls' Versuch, Sittlichkeit als Rationalität zu begreifen, leider unterschlagen, da hier ›rational‹ mit ›vernünftig‹ übersetzt wird, Rawls' Theorie daher an Brisanz und Originalität verliert; aus einer provokativen »rational choice« wird eine harmlose, weil traditionelle »Vernunftwahl«.

So wie die Wahrheit der höchste Anspruch, die erste Tugend von Gedankensystemen (»systems of thought«) ist, gilt die Gerechtigkeit als höchster Anspruch und erste Tugend gesellschaftlicher Institutionen. Genauer müßte man von politischer Gerechtigkeit im Unterschied zur personalen Gerechtigkeit, nämlich von der Gerechtigkeit als Rechts- und Staatsidee im Gegensatz zur Gerechtigkeit als Grundhaltung einer Person sprechen. Rawls betrachtet nun die (politische) Gerechtigkeit als höchsten Wert, hinter den alle anderen Werte zurücktreten müssen. Die Gerechtigkeit läßt keinerlei Kompromisse zu, auch nicht – und darin unterscheidet sich Rawls vom Utilitarismus – mit dem Wohlerge-

hen der gesamten Gesellschaft. So ist für Rawls die Gerechtigkeit erstens ein Wert und zweitens nicht irgendein Wert; die Gerechtigkeit ist der für gesellschaftliche Institutionen schlechthin höchste Wert, der mit Kant gesprochen unbedingt gültig, der sittlich ist. Deshalb hält Rawls eine Ungerechtigkeit höchstens dann für tragbar, wenn sie zur Vermeidung einer noch größeren Ungerechtigkeit notwendig wird.[26]

In diesen Erläuterungen erhält die Gerechtigkeit genau die Bedeutung, die nach Max Weber für die Wertrationalität charakteristisch ist. Denn das wertrationale Verhalten ist nach Max Weber »durch bewußten Glauben an den . . . unbedingten *Eigen*wert eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg« gekennzeichnet.[27] Die Wertrationalität ist aber der Zweckrationalität begrifflich streng entgegengesetzt, auch wenn für Max Weber die absolute Zweckrationalität des Handelns nur einen im wesentlichen konstruktiven Grenzfall bildet.[28] Nun gibt nicht die Wertrationalität, sondern die Zweckrationalität den Rahmen der Entscheidungstheorie ab. Muß dann nicht Rawls' Versuch scheitern, mit entscheidungstheoretischen Mitteln Prinzipien eines unbedingten Wertes, der politischen Gerechtigkeit, zu begründen?

Rawls' Anspruch ist jedenfalls klar. Um einen verhängnisvollen Zirkel der Argumentation zu vermeiden, schließt er ein ursprüngliches Interesse an der Gerechtigkeit aus. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit geht von Personen aus, die nur ihren eigenen Vorteil zu maximieren suchen.[29] Gerechtigkeitsgefühle haben keine Begründungskraft, sind vielmehr das, was es zu begründen gilt. Die Gerechtigkeitsprinzipien erscheinen als genaues Resultat eines Nutzenkalküls.

Rawls erkennt nicht nur den entscheidungstheoretischen Begriff der Rationalität an. Er übernimmt auch Max Webers Postulat der Wertfreiheit. Zwar spricht er das Postulat nicht direkt aus, aber seine ganze Argumentationsstrategie ist streng davon bestimmt. Selbst für den grundlegenden Begriff des Guten entwickelt Rawls eine deskriptive und keine normative Theorie.[30]

Ist dieses Unterfangen überhaupt widerspruchsfrei denkbar, Max Webers Intention der Wertfreiheit zu teilen und trotzdem einen sittlichen Wert zu begründen? Kann man den analytischen Begriff der Rationalität anerkennen und doch unbedingt gültige Prinzipien der politischen Gerechtigkeit begründen, so daß sich

am Ende der Entwicklung die Nutzenkalkulation als das Passepartout entpuppt, das auch die letzten Türen der Begründung menschlichen Handelns öffnet? Sicherlich hat Rawls' Argumentation nicht in allen Punkten Zustimmung gefunden. Kontrovers ist schon der Versuch, überhaupt eine Alternative zum Utilitarismus zu suchen. Bedenken bestehen auch gegen die Behauptung, daß unter Rawls' eigenen Annahmen tatsächlich eine Alternative und nicht die Konkurrenz, der Utilitarismus, selbst begründet wird. Schließlich läßt sich bei den Gerechtigkeitsprinzipien, die Rawls aufstellt, fragen, ob sie wirklich eine Alternative zum Utilitarismus oder nur eine neue Variante von ihm darstellen.[31] Aber solche Detailkontroversen kann man für unsere Grundfrage als nicht ausschlaggebend beiseite schieben. Wie schon Max Weber bemerkt hat, sind selbst »empirische Tatsachenfeststellungen oft sehr umstritten«[32]; eine entscheidungstheoretische Begründung der Gerechtigkeit braucht daher nicht bis in alle Einzelheiten kontroverslos richtig zu sein.

Wichtig ist, daß es Rawls tatsächlich gelingt, Gerechtigkeitsprinzipien zu begründen. Daß es die schlechthin richtigen sind, mag bestritten werden; daß sie plausible Kandidaten sind, steht außer Zweifel. Wie gelangt aber Rawls an sein Beweisziel? Er erkennt das aufgeklärte Selbstinteresse als letzten Maßstab an und läßt es unter idealen Bedingungen agieren. So versucht Rawls im Ausgang vom subjektiven Rationalitätsbegriff der Entscheidungstheorie unter Zuhilfenahme besonderer Zusatzannahmen eine objektive Rationalität und im Ausgang vom analytischen Rationalitätsbegriff eine substantielle Rationalität zu erreichen, nämlich zwei Gerechtigkeitsprinzipien, die nicht bloß subjektiv, vielmehr intersubjektiv, die streng allgemein gültig sind. Zu den idealen Bedingungen, die im Begriff der ursprünglichen Lage (original position) zusammenlaufen, gehören (1) die Aufgabe der rationalen Entscheidung, (2) ihr Gegenstand und (3) eine Zusatzbedingung, der Schleier der Unwissenheit.

(1) Gewählt werden bei Rawls nicht Einzelhandlungen, auch nicht politische Kandidaten, Programme oder Gesetze, nicht einmal Verfassungen. Zur Wahl stehen die letzten und umfassenden Prinzipien aller politischen Institutionen und Prozesse, Prinzipien, die schon von ihrer Aufgabe her für alle Situationen und Personen gleichermaßen, die also intersubjektiv beziehungsweise objektiv gültig sind. In die erste Bedingung ist die Objektivität

von vornherein hineinkomponiert; der Grund dafür sind nicht rationale, auch nicht empirische Überlegungen; es ist die Aufgabe, genauer: der Begriff einer *Gerechtigkeits*wahl.

(2) Der Gegenstand der Wahl sind gesellschaftliche Grundgüter (»social primary goods«). Rawls setzt voraus, daß jeder Mensch gewisse Absichten verfolgt, die in den Zusammenhang eines Lebensplanes gehören, von dem man eine gelungene, eine glückliche Existenz erwartet. Die Absichten und Lebenspläne sehen für die verschiedenen Menschen sehr unterschiedlich aus und sind – implizit dem Postulat der Wertfreiheit folgend – jedem einzelnen selbst überlassen. Eine objektive Wahl von Lebensplänen nimmt Rawls nicht in den Blick. Aber seiner Meinung nach gibt es Vorbedingungen, die unabhängig von den unterschiedlichen Inhalten der Absichten und Lebenspläne, die man hat, den Erfolg bei deren Erreichen bzw. Ausführung vermehren. Sie sind also ebenfalls schon vom Begriff her nicht subjektiv, sondern objektiv gültig. Weil die Grundgüter die allgemeinen Bedingungen sind, um unterschiedlichste Lebenspläne zu verfolgen, nimmt Rawls zu Recht an, daß jeder rationale Mensch sie will. Unter der Zusatzannahme, daß ein Mehr dieser Bedingungen den Erfolg bei der Ausführung der Lebenspläne erhöht, kann Rawls weiterhin ansetzen, daß jeder rationale Mensch möglichst viel von den gesellschaftlichen Grundgütern will.

Da die Grundgüter der Gegenstand der rationalen Wahl sind, entstammen sie nicht den rationalen Überlegungen. Sie verdanken sich nach Rawls der zur analytischen Rationalität notwendigen Ergänzung, nämlich empirischen Kenntnissen. Die Kenntnisse, die zu Rawls' Liste der Grundgüter führen (Rechte und Freiheiten; Chancen und Macht; Einkommen und Wohlstand; Selbstachtung[33]) legt Rawls nicht offen. Er beruft sich auf eine intuitive Plausibilität, die man ihm auch im großen und ganzen zugestehen kann. Jedoch muß man sich fragen, ob die Plausibilität immer den empirischen Kenntnissen entspringt oder ob nicht einige der Grundgüter *a priori* gültig sind, da sie – wie beispielsweise die Freiheit – die begriffliche Voraussetzung darstellen, um überhaupt eigene Lebenspläne entwickeln und ausführen zu können. Dort aber, wo die Rechtfertigung wirklich auf empirischen Kenntnissen beruht, muß man untersuchen, ob sie zu allgemeinen Vorbedingungen für jede Art von menschlichen Lebensplänen führen, ob sie also allgemein gültige Grundgüter oder nur Voraus-

setzungen sind, die für bestimmte Gruppen oder Zeiten gelten.

Auch wenn man diese Einwände beiseite schiebt und sich auf unser Titelproblem konzentriert, gilt das folgende: Schon der begriffliche Maßstab für die Grundgüter, nämlich allgemeine Vorbedingungen für die Ausführung unterschiedlichster Lebenspläne zu sein, garantiert, daß man – sofern der Maßstab richtig angewendet wird – nicht auf subjektive Elemente stößt. Die entsprechende Wahl ist also von vornherein in einem objektiven Sinn rational.

(3) Schließlich findet die Wahl der Prinzipien der Güterverteilung hinter einem Schleier der Unwissenheit (»veil of ignorance«) statt. Der Schleier der Unwissenheit stellt jeden Wählenden unter ein Informationsdefizit, das es ihm unmöglich macht, die Wahl von seinen besonderen Bedingungen, den individuellen, gesellschaftlichen oder kulturellen Umständen, abhängig zu machen. So wird von Anfang an ein Standpunkt der Unparteilichkeit eingenommen.

In der ursprünglichen Lage besteht ein symmetrisches Verhältnis aller Wählenden. Man könnte auch von einer idealen, im strengen Sinn herrschaftsfreien Wahlsituation sprechen, bei der alle in Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft lebenden Menschen als gleichberechtigt anerkannt sind. So verfolgt der Schleier der Unwissenheit dasselbe Interesse wie die Idealitätsbedingungen in der Diskursethik und der Ausdruck ›aller‹ im utilitaristischen Prinzip ›Wohlergehen aller Betroffenen‹. Die Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien, so Rawls, beziehungsweise die Verständigung über sittliche Normen, so Apel, Habermas und die konstruktivistische Ethik, beziehungsweise die Handlungsregeln, so der Regelutilitarismus, sollen ohne irgendwelche Privilegien und Diskriminierungen jeden als Subjekt wie Objekt gleichen Rechtes und gleicher Würde anerkennen. Folglich steht auch das dritte Element, der Schleier der Unwissenheit, von vornherein nicht für eine subjektive, sondern für eine objektive Wahl. Gemäß Rawls' Interesse, Kants praktische Philosophie neu zu formulieren, verhindert der Schleier die Möglichkeit, heteronome Grundsätze zu wählen; er sorgt a priori dafür, daß man sich für autonome, für allgemein und nicht für partikular gültige Grundsätze des Zusammenlebens entscheidet.

Alle drei Elemente zusammen: die Wahl von Prinzipien im strengen Sinn des Ausdrucks, der Bezug der Prinzipien auf allge-

meine Vorbedingungen von Lebensplänen und die als Schleier der Unwissenheit entworfene Herrschaftsfreiheit, führen dazu, daß im Rahmen des subjektiven Rationalitätsbegriffs doch eine streng objektive, daß im Rahmen der analytischen Rationalität doch eine substantielle Wahl getroffen wird. Ist Rawls damit die Quadratur des Zirkels gelungen? Hat er die Sittlichkeit, also eine Rationalität zweiter Stufe, mit den Mitteln und auf dem Präzisionsniveau der Rationalität erster Stufe, der Nutzenkalkulation, rekonstruiert?

In der Tat kann man, sofern man einige Einzelkritiken zurückstellt, ohne Bedenken anerkennen, daß Rawls im Rahmen des schärfsten, des entscheidungstheoretischen Rationalitätsbegriffs Prinzipien der politischen Gerechtigkeit begründet hat. Mit der Rechtfertigung von Grundsätzen der (politischen) Sittlichkeit überwindet Rawls den Wertsubjektivismus von Max Weber und gibt selbst unter den Bedingungen der empirisch-analytischen Wissenschaften und des Postulats der Wertfreiheit der klassischen Idee der praktischen Vernunft ihr Recht zurück. Diese unbestreitbare Leistung bedeutet aber noch nicht, daß Rawls wirklich die Sittlichkeit in Begriffen von Handlungsrationalität definiert hat.

Denn nicht die Nutzenkalkulation allein, sondern erst ihre Verbindung mit den idealen Randbedingungen führt dazu, daß die Prinzipienwahl nicht gewisse Individuen, Gruppen, Schichten oder Klassen bevorzugt, sondern streng faire Prinzipien der Gerechtigkeit begründet. Die idealen Randbedingungen werden von Rawls jedoch nicht mehr rational abgeleitet. Soweit Rawls überhaupt Gründe angibt, entstammen sie nicht dem Paradigma Nutzenkalkulation. Rawls' Gerechtigkeitstheorie basiert nicht auf der Wahl von Prinzipien oder den Bedingungen der ursprünglichen Lage. Sie hat ihre Grundlage in der Bestimmung der Wahlbedingungen, eben der Elemente der ursprünglichen Situation. Den systematischen Anfang der Begründung bilden die Bedingungen. Rawls' Prinzipienwahl beginnt mit Überlegungen, die vom Standpunkt der entscheidungstheoretischen Rationalität nichtrationaler Natur sind. Überdies betreffen sie sowohl bei der Aufgabe, wirklich Prinzipien zu wählen, als auch beim Informationsmangel nicht die empirische Ergänzung der bloß analytischen Rationalität. Sie folgen, freilich versteckt, aus Überlegungen zum Begriff und der Aufgabe von Gerechtigkeitsprinzipien. Schließlich blendet Rawls in allen drei Elementen die Individualität und Partikularität von vornherein aus. Eine rationale Entscheidung im

spezifischen Sinn einer individuellen oder partikularen Nutzenkalkulation ist nicht mehr gegeben.

In der ursprünglichen Lage können die rationalen Subjekte nicht ihren eigenen Nutzen maximieren, da es – dank des Schleiers des Nichtwissens – gar keine Subjekte oder Gruppen gibt, die einen eigenen Nutzen hätten. Der Träger der Prinzipienwahl ist im strengen Sinn ein *allgemeines* Subjekt. Die Wahl kann daher von einem einzigen Subjekt durchgeführt werden, und dieses ist – in der Sprache der Tradition – ein Vernunftwesen. Vorgenommen wird die Wahl von einem sittlichen Subjekt, das gegen alle individuellen und partikularen Bestimmungsgründe indifferent ist, sich daher notwendigerweise unparteiisch und in diesem Sinn sittlich, nämlich gerecht entscheidet.

Der Schleier der Unwissenheit und der strenge Prinzipienbegriff werden von Rawls weder aus rationalen noch aus empirischen, sondern aus Gerechtigkeitsgründen eingeführt. Es sind also Sittlichkeitserwägungen, die die Begründungslast tragen. Auch bei Rawls bleibt der analytische Charakter der formalen Wahlrationalität erhalten; auch im Fall der Gerechtigkeitsprinzipien kann die Nutzenkalkulation ihren tautologischen Charakter nicht überwinden. Die Gerechtigkeitswahl ist nichts anderes als die Explikation der Vernunftinterpretation, die zuvor als Informationsdefizit und als strenger Prinzipienbegriff in die Definition der ursprünglichen Lage eingegangen ist. Der Fairness-Charakter der Schlußfolgerungen, der Gerechtigkeitsprinzipien, wiederholt nur den Fairness-Charakter der Ausgangsbedingungen. Sobald der Schleier der Unwissenheit fällt und individuelle, klassen- oder schichtspezifische Bedingungen bekannt sind, werden nicht die Gerechtigkeitsprinzipien, sondern Grundsätze gewählt, die die entsprechenden Individuen, Klassen oder Schichten bevorteilen. Die Fairness-Idee, die von Rawls als Schleier der Unwissenheit formuliert wird, hat in argumentationslogischer und zugleich ethischer Hinsicht den Vorrang vor dem rationalen Selbstinteresse. Rawls' Gerechtigkeitswahl ist in erster Linie eine vernünftige oder sittliche und nur in zweiter Linie eine nutzenkalkulatorische oder rationale Wahl.

Nicht die rationale Wahl, sondern die Festlegung ihrer Wahlbedingungen verbürgt die Gerechtigkeit. Die Rechtfertigung der Wahlbedingungen ist in ethisch-philosophischer, die Anerkennung dieser Wahlbedingungen in sittlich-praktischer Hinsicht der

entscheidende Grund. Rawls' Überwindung der bloß subjektiven und analytischen Rationalität der Nutzenkalkulation gelingt nicht immanent, sondern nur durch die Hintertür externer Bedingungen. Und diese Bedingungen sind nicht wertfrei, explizieren vielmehr den Wert der Sittlichkeit für gesellschaftliche Institutionen, werfen also all die Probleme auf, die die Zweckrationalität samt ihrer Verschärfung zur Nutzenkalkulation vermeiden wollte. Die Bedingungen sind nicht rational begründet, sondern verdanken sich einer genuin ethischen Argumentation. Rawls' Versuch, die Sittlichkeit als Handlungsrationalität zu begreifen, scheitert.

Auch wenn er es nicht deutlich genug sagt und nicht schrittweise ausführt, bietet Rawls nichts anderes als eine für die traditionelle Moral- und Rechtsphilosophie überraschende Rekonstruktion des Standpunktes der Moral (»moral point of view«) – bezogen auf die Grundstruktur menschlichen Zusammenlebens. Indem Rawls beim nutzenkalkulatorischen Begriff der Rationalität ansetzt und diesen Begriff durch die Einführung idealer Randbedingungen verfremdet, kann er zeigen, durch welche Bedingungen sich eine rationale Wahl im Selbstinteresse von einer sittlichen Wahl oder einer Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien unterscheidet. Dadurch wird indirekt auch der Begriff der Sittlichkeit, hier der politischen Gerechtigkeit geklärt. Aber: *Vor* allen entscheidungstheoretischen Denk- und Argumentationsmitteln setzt der Klärungsprozeß genuin ethische Überlegungen zum Begriff der Sittlichkeit voraus. Die Sittlichkeit bleibt eine Rationalität zweiter Stufe; ihre Begründung geschieht, vor- und außerhalb der Nutzenkalkulation, in der Ethik.

Wenn man den in der ursprünglichen Lage versteckten sittlichen Gehalt aufdeckt und den Standpunkt der Gerechtigkeit als Unparteilichkeit oder als Uneigennutz definiert, dann zeigt Rawls mit dem Rückgriff auf die Rationalität als Nutzenkalkulation, daß man beide Begriffe in zwei Schritten definieren kann. Den *Uneigennutz* kann man bestimmen als (1) Eigennutz, dem (2) alle Kenntnisse vom Eigenen, nämlich jegliches Wissen über die persönliche und die gesellschaftlich-geschichtliche Situation fehlen. Entsprechend läßt sich die *Unparteilichkeit* definieren als (1) Parteilichkeit, verbunden mit (2) einem Mangel all der Informationen, die eine Parteilichkeit ermöglichen. Dieses Vorgehen enthält eine Verfremdung, die die Sache der Gerechtigkeit eher verstellt als befördert. Denn das *praktische* Moment, die Überwindung des

»natürlichen Eigeninteresses«, wird *theoretisch*, als ein Wissensdefizit, definiert. Von dieser irreführenden Verfremdung abgesehen, klingt die Sache trivial: Uneigennutz ist der Eigennutz, der nichts Eigenes kennt; Unparteilichkeit ist die Parteilichkeit, dem das Wissen einer Partei fehlt.

Wozu also das formalisierte Instrumentarium der Rationalität als Nutzenkalkulation? Vielleicht hat die Verwendung entscheidungstheoretischer Denkfiguren die Aufgabe, einem vorherrschenden, dem mathematisch-ökonomischen Denken eine Problematik verständlich zu machen, die diesem Denken sonst fremd bliebe, nämlich die Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien. Die Entscheidungstheorie diente der Verständigung zwischen Denk- und Wissenschaftsansätzen, die sich sonst nicht einmal zur Kenntnis nehmen, geschweige denn verstehen. Allerdings müßte unter diesem Gesichtspunkt erstens die Rationalität als Nutzenkalkulation und zweitens die genuin ethische Begründung der idealen Randbedingungen methodisch klarer eingeführt werden, als es bei Rawls geschieht.

4. Sittlichkeit als Eudaimonie und Autonomie

Das bisherige Resultat ist negativ. Trotz der Entwicklung der Idee der Zweckrationalität zur Nutzenkalkulation und zu Rawls' Gerechtigkeitsbegründung ist es nicht gelungen, die Sittlichkeit als Handlungsrationalität erster Stufe zu begreifen. Die skizzierte Entwicklung bleibt die falsche Fährte, um der Sittlichkeit auf die Spur zu kommen. Soll die Sittlichkeit trotzdem als praktische Rationalität verstanden werden, dann müssen wir die einleitend angedeutete οὗ ἕνεκα-Struktur des Handelns wieder aufnehmen. Da das Handeln umwillen eines Zieles oder Zweckes geschieht, stellt sich die Frage, worumwillen denn die Ziele und Zwecke verfolgt werden. Nach Aristoteles, auf den die Struktur zurückgeht, gibt es ein schlechthin höchstes Ziel; dieses ist ein einziges und heißt Eudaimonie.

Nach Meinung mancher Interpreten stellt sich Aristoteles die Ziele und Zwecke menschlichen Lebens wie in einer Pyramide hierarchisch angeordnet vor und die Eudaimonie als jene Spitze der Pyramide oder des Berges, die der Mensch letztlich erreichen will. Gegen die Vorstellung, das höchste Worumwillen sei die

Spitze eines Berges oder einer Pyramide, gibt es jedoch einen gewichtigen Einwand. Um im Bild zu bleiben: Es kann mehrere Berge (Pyramiden) geben, die jeweils ihre eigene Spitze haben. Selbst wenn ein höchster Gipfel existiert, so ist es nicht die Spitze aller Berge, sondern bloß die Spitze eines einzigen. Wer den Montblanc besteigt, steht nicht auf der Spitze aller Gebirgsstöcke der Alpen. Der Montblanc ist zwar das höchste Alpenmassiv. Aber durch ihn verlieren die anderen Massive nicht ihr Eigenrecht; sie werden nicht zu den niedrigeren Teilen eines einzigen Gebirgsstocks deklassiert, nach deren Besteigung sich der eigentliche Gipfel auftut. Jeder Gebirgsstock der Alpen hat vielmehr seine eigene Spitze, unter denen die des Montblanc die höchste ist.

Folgt aus diesem Einwand, daß die Aristotelische Vorstellung von Eudaimonie falsch ist? Dieser Schluß ist voreilig. Es folgt nur, daß das schlechthin höchste Ziel nicht als ein höchster Gipfel verstanden werden darf. Dieses Verständnis steht aber nicht im Einklang mit Aristoteles' Aussagen. Es widerspricht insbesondere Aristoteles' Qualifikation der Eudaimonie als τὸ τελειότατον[35], als das vollkommenste Ziel, als πάντων αἱρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην[36], als das, was von allem das Wünschenswerteste ist, ohne daß irgend etwas anderes hinzuaddiert werden könnte. Zu einem höchsten Gipfel kann man aber die anderen Gipfel hinzuaddieren und erhielte einen weit höheren Gipfel. Folglich kann die Eudaimonie nicht als ein Ziel begriffen werden, das die anderen Ziele überragt; sie ist kein dominantes, sondern ein inklusives, ein alle anderen Ziele umfassendes Ziel.

Das allumfassende Ziel menschlichen Handelns ist nicht der letzte und höchste Punkt einer Reihe. Von einem ›normalen‹ Ziel oder Zweck streng verschieden, ist die Eudaimonie kein Worumwillen erster, sondern zweiter Stufe, kein Ziel, das die anderen Ziele überragt und übertrumpft, vielmehr die Bedingung dafür, daß die Ziele und Zwecke, die man verfolgt, einen Sinn haben; die Eudaimonie ist der Horizont, der alles Streben nach Zielen und Zwecken als gelungen, als sinnvoll oder aber als mißlungen, als sinnlos, vielleicht sogar widersinnig erscheinen läßt.

Das Äußerste und Letzte, nach dem der Mensch strebt, das Glück, ist für Aristoteles weder eine transzendente Wesenheit noch ein Zustand der Befriedigung von Bedürfnissen, Interessen und Sehnsüchten. Das Glück ist die dem Leben und Handeln immanente Qualität des Gelingens.[37] Wer glücklich ist, dessen

Leben ist sich selbst genug. Dabei ist unter dem Sich-selbst-genug-sein (αὐτάρκεια)[38] kein asketisches Einsiedler-Dasein zu verstehen. Eine solche Lebensweise wäre nach Aristoteles auch viel zu mühsam, um glücklich heißen zu können.[39] Sich selbst genug ist ein Leben, in dem die grundlegenden Aufgaben und Chancen des Menschseins realisiert werden; Autarkie bedeutet Verwirklichung des humanen Selbst.

Weil das menschliche Handeln umwillen von etwas geschieht, kann man die Frage nicht verwehren, worumwillen denn das Worumwillen geschieht. Die Antwort lautet: die Ziele und Zwecke, die jemand verfolgt, sind dann nicht bloß seine faktischen, sondern auch seine sinnvollen Ziele, wenn sie sich zu einem Ganzen zusammenfinden, das ein gelungen-glückliches Leben (εὖ ζῆν)[40] ausmacht. Letztlich kann man vom menschlichen Handeln nicht deshalb sagen, es sei gelungen, weil es beliebige Ziele und Zwecke verfolgt, diese aber auf rationalem Wege erreicht. Gelungen ist das Handeln nur dort, wo – in einer zweiten Stufe von Rationalität – die Ziele, die man verfolgt, im Sinnhorizont der Eudaimonie stehen. Mithin läßt sich die Sittlichkeit als Rationalität des Handelns begreifen. Vorausgesetzt ist nur, daß man die Rationalität nicht als Perfektion der Zweckrationalität, als Nutzenkalkulation, sondern als Rationalität zweiter Stufe versteht, als jene humane Selbstverwirklichung, die der ersten Stufe, dem ›rationalen‹ Verfolgen konkreter Ziele und Zwecke, den Sinn gibt.

Als Sinnbegriff ist die Eudaimonie nicht direkt operationalisierbar. Die von der Struktur des Handelns her gebotene Ausweitung des Rationalitätsbegriffs verbindet sich daher mit einer grundsätzlichen Einschränkung der Formalisierung und Berechenbarkeit. Das ist auch der Grund, warum Rawls zwar die Gerechtigkeitsprinzipien, aber nicht jene Bedingungen nutzenkalkulatorisch bestimmen kann, die die Nutzenkalkulation zur Begründung von Gerechtigkeit befähigen. Wie weit auch immer man die Nutzenkalkulation treibt, für eine auf Nutzenkalkulation verkürzte Rationalität sind es stets vor-rationale Elemente, die über die Sittlichkeit entscheiden.

Da die Eudaimonie weder ein unmittelbares Ziel menschlichen Strebens noch direkt operationalisierbar ist, stellt sich die Frage, wie man eine Lebensweise (βίος) findet, die Sinn, die humane Selbstverwirklichung verspricht. Die Antwort auf diese Frage hängt von dem ab, was das Selbst des Menschen, Aristotelisch

gesprochen: was seine eigentümliche Aufgabe und Leistung ausmacht (ἔργον τοῦ ἀνθρώπου).[41] Nun unterscheidet sich der Mensch von subhumanen Lebewesen, von Tieren und Pflanzen, durch den Logos, durch Sprache und Vernunft. Die Selbstverwirklichung des Menschen geschieht daher in einem Leben »nach der Vernunft« (κατὰ λόγον) oder doch »nicht ohne Vernunft« (μὴ ἄνευ λόγου).[42]

Das Leben nach der Vernunft hat zwei Formen, die in einer eigentümlichen Spannung zueinander stehen. Die höchste Form liegt in einer Existenz, die dem Erkennen um seiner selbst und nicht eines Nutzens willen verpflichtet ist; die zweithöchste Form ist die sittlich-politische Existenz. Also geschieht die humane Selbstverwirklichung zuerst in Wissenschaft und Philosophie (βίος θεωρητικός), dann im sittlichen Zusammenleben von Freien und Gleichen (βίος πολιτικός).[43]

Im Rahmen der sittlich-politischen Existenz wiederum findet der Mensch die angemessenen Ziele und Zwecke durch sittliche Grundhaltungen (ἠθικαὶ ἀρεταί), die er im Rahmen des Polis-Lebens durch Einübung und Gewöhnung erwirbt. Die konkreten Ziele oder Zwecke verdanken sich der substantiellen Sittlichkeit, die Hegel gegen Kant eingeklagt hat. Nur besteht bei Hegel und seiner Tradition von Marx bis zur kritischen Theorie die Tendenz, die soziale Lebenswelt zu überbetonen. Dagegen sind von Aristoteles her die sittlichen Tugenden, also die sittliche Substanz in der handelnden Person, als gleichwertiges Gegenstück einzufordern. Ein angemessenes Verständnis substantieller Sittlichkeit darf den dialektischen Zusammenhang von Person und Institution, von Ethik und Politik nicht zugunsten der einen oder der anderen Seite auflösen.

Wenn wir auch die substantielle Sittlichkeit als einen Gesichtspunkt der praktischen Rationalität ansehen wollen, dann wird die Rationalität menschlichen Handelns zu einem vierstufigen Komplex. Auf der höchsten Stufe (Stufe 4) steht die Eudaimonie; auf der nächsten Stufe (Stufe 3) befinden sich die theoretische und die politische Lebensweise, es folgen die sittlichen Grundhaltungen und die politisch-sozialen Institutionen (Stufe 2), auf der untersten Stufe (Stufe 1) stehen die konkreten Ziele und Mittel, die durch Kontextualisierung mit Hilfe der sittlichen Urteilskraft (φρόνησις) gewonnen werden; diese mag, wo es die Komplexität der Situation erfordert, sich der formalen Mittel der Nutzenkal-

kulation bedienen.

Die im Anschluß an Aristoteles hier nur skizzierte mehrdimensionale Rationalitätsstruktur des Handelns ist freilich nicht die letzte Auskunft. Nicht nur enthält Aristoteles' Denken noch weitere Bausteine zu einer Theorie praktischer Rationalität, etwa die Unterscheidung von Herstellen, Machen (ποίησις) und Handeln (πρᾶξις). Aristoteles' Überlegungen haben auch Voraussetzungen, die sich nicht von selbst verstehen. Insbesondere geht die οὗἕνεκα-Struktur davon aus, daß das menschliche Tun seiner Grundfigur nach ein Streben (ὄρεξις, ἐφίεσθαι)[44], das spontane Zulaufen auf ein Ziel ist. Schon in der mittelalterlichen Philosophie wird das Handeln aber nicht (nur) von seinem Ziel (Umwillen), sondern von seinem Ursprung (Woher) gedacht. Während das unüberbietbar letzte Umwillen Glück heißt, liegt das schlechthin erste Woher, wie Kant gezeigt hat, in der Selbstgesetzgebung, der Autonomie des Willens.

Im Rahmen einer Willensethik sieht die Rationalitätsstruktur anders als in einer Strebensethik aus. Nach Kant wären der Imperativ-Charakter des Handelns zu berücksichtigen (der übrigens weit mehr als ein Vorschreiben, Befehlen meint) und die drei Stufen der Reichweite praktischer Vernunft (Rationalität): die technische, die pragmatische und die sittliche Vernunft. Doch können diese Elemente nicht weiter erörtert werden. Für die Titelfrage dieses Beitrages reicht dieser Hinweis: Ob man das sittliche Handeln in Aristotelischen oder in Kantischen Begriffen versteht, ob man eine Verbindung beider Ansätze oder auch über Kant hinauszugehen sucht – in all diesen Fällen läßt sich die Sittlichkeit als Rationalität des Handelns begreifen: vorausgesetzt, daß man die Entwicklungslinie der Zweckrationalität und Nutzenkalkulation verläßt und einen unverkürzten Begriff von Logos oder (praktischer) Vernunft wiedergewinnt.

Anmerkungen

1 Aristoteles, *Topik*, I 1.

2 Vgl. Th. S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (*The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago ²1970, dt.), Frankfurt/M. ²1976; ebenso W. Diederich (Hg.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/M.

1974; *Dialectica*, 36 (1982) 2-3, Rationality/Rationnalité/Rationalität.

3 Vgl. P. K. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie* (*Against Method. Outline of an anarchistic theory of knowledge*, London 1975, dt.), Frankfurt/M. 1976; H. P. Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bände, Frankfurt/M. 1981.

4 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen [4]1973, S. 593.

5 Ders., *Wirtschaft und Gesellschaft.* Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen 1976, S. 308.

6 Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a.a.O., S. 594.

7 A.a.O., S. 155, 499 ff. und öfter.

8 A.a.O., S. 184.

9 Ebd.

10 A.a.O., S. 510 f.

11 Ebd.

12 A.a.O., S. 603.

13 A.a.O., S. 507.

14 A.a.O., S. 599.

15 A.a.O., S. 152.

16 A.a.O., S. 155, 175, 613 und öfter.

17 Vgl. ders., *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 2: »Für die *typen*bildende wissenschaftliche Betrachtung werden nun alle irrationalen, affektuell bedingten Sinnzusammenhänge des Sich-Verhaltens ... am übersehbarsten als ›Ablenkungen‹ von einem konstruierten rein zweckrationalen Verlauf desselben erforscht und dargestellt.«

18 Vgl. J. Weiß, »Max Weber: Die Entzauberung der Welt«, in: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen – Philosophie der Gegenwart*, Bd. IV, Göttingen 1981, S. 9-47, hier S. 39 ff.

19 A.a.O., S. 40.

20 Vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 13.

21 A.a.O., S. 12 f.

22 Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a.a.O., S. 226.

23 Vgl. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1972, dt.), Frankfurt/M. 1975, § 64.

24 Vgl. O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Freiburg/München 1975 und Frankfurt/M. 1984, Teil I.

25 Vgl. a.a.O., Kap. 4, auch Kap. 7. Zur neueren Diskussion um den Utilitarismus vgl. J. J. C. Smart/B. Williams, *Utilitarism for and against*, Cambridge 1973; A. Sen/B. Williams (Hg.), *Utilitarism and beyond*, Cambridge u. a. 1982.

26 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., § 1.

27 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 12.
28 A.a.O., S. 13.
29 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., § 25.
30 A.a.O., § 62.
31 Zur Diskussion vgl. N. Daniels (Hg.), *Reading Rawls.* Critical Studies of A Theory of Justice, Oxford 1975; O. Höffe (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1977; ders., »Entscheidungstheoretische Denkfiguren und die Begründung von Recht«, in: W. Hassemer u. a. (Hg.), *Argumentation und Recht* (= Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft NF 14), Wiesbaden 1980, S. 21-57.
32 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a.a.O., S. 501.
33 J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, a.a.O., § 15 und § 63.
35 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, I 5, 1097 a 30.
36 A.a.O. 1097 b 16 f.
37 A.a.O. I 2, 1095 a 19 f.
38 A.a.O. I 5, 1097 b 7-15.
39 A.a.O. IX 9, 1170 a 4-6.
40 A.a.O. I 2, 1095 a 19.
41 A.a.O. I 6, 1097 b 24 f.; vgl. auch den Begriff des ἀνθρώπινον ἀγαθον I 1, 1094 b 6 f., I 6, 1098 a 16-18.
42 A.a.O. I 6, 1098 a 7 f.
43 Vgl. a.a.O. X 6-9 und ders., *Politik* I 2; dazu O. Höffe, *Ethik und Politik.* Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt/M. ²1984, Kap. 1.
44 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, a.a.O. I 1, 1094 a 1-3.

Oswald Schwemmer
Aspekte der Handlungsrationalität

Überlegungen zur historischen und dialogischen Struktur unseres Handelns

Die Frage nach der Rationalität unseres Handelns fächert sich – je nach den wahrgenommenen Problemen, anerkannten Schwierigkeiten, zugelassenen Skrupeln und angestrebten Antworten – in verschiedene Fragen auf: Wie können wir rationales Handeln vor irrationalem Verhalten auszeichnen, wie mehr oder weniger Rationalität einem bestimmten Handeln zusprechen? Wie können wir überhaupt – ›rational‹ – unsere Rationalitätsnormen begründen? Warum wollen wir überhaupt ein rationales Handeln vor anderen Handlungs- oder Verhaltensweisen auszeichnen – ist unser Rationalitätsstreben überhaupt ›rational‹? In diese Richtung – nämlich der Versuche, einen Rationalitätsbegriff für unser Handeln zu bestimmen und in seinem Sinn abzuklären – zielen die grundlegenden Fragen nach der Rationalität unseres Handelns. Auf dem Weg zur Beantwortung dieser Fragen ergeben sich ›Vor-‹ und ›Zwischenfragen‹, deren Sichtung und Beantwortung gleichwohl über den Sinn auch des Rationalitätsbegriffs entscheiden kann. Ich möchte mich hier mit zwei dieser ›Vor-‹ oder ›Zwischenfragen‹ beschäftigen, die für meine eigenen Überlegungen zur praktischen Rationalität von grundlegender Bedeutung geworden sind.

Meine Fragen betreffen zwei Punkte, die man – bei einem liberalen Verständnis – der Logik und Methodologie der Rationalitätsfrage zurechnen kann. Dazu eine Bemerkung, die auch den Zusammenhang zu den ›Hauptfragen‹ nach dem Rationalitätsbegriff für unser Handeln herstellen soll. Mit der Frage nach dem Begriff der Handlungsrationalität werden zwei Denkinteressen miteinander verknüpft, deren jedes für sich bereits in bestimmten Begriffen eine theoriefähige Darstellungsform gefunden hat: einmal das Interesse an der Sonderstellung des menschlichen Handelns gegenüber allem anderen Verhalten, das zur Ausbildung von Handlungsbegriffen geführt hat, und zum anderen das Interesse

an der Sonderstellung menschlicher Rationalität, das zur Ausbildung von Vernunft- und Wissenschaftsbegriffen geführt hat. Beide Interessen erscheinen dabei aber von einem durchaus unterschiedlichen Gewicht. Und dies ist leicht zu erklären. Schließlich soll ja auch die Bildung des Handlungsbegriffs ein rationales Unternehmen sein: Schon um dem kritischen Leser oder Hörer überhaupt verständlich zu werden, müssen wir den Prinzipien rationaler Argumentation bei der Darstellung der Rationalitätsfrage folgen bzw. zu folgen versuchen. Das Interesse an einer überzeugenden Darstellung verpflichtet uns damit einem Rationalitätsbegriff, den wir bei unserer Frage nach einem angemessenen Handlungsbegriff bereits unterstellen. Dadurch gewinnt der Rationalitätsbegriff in der Frage nach der Rationalität unseres Handelns eine Dominanz, die eben darin besteht, daß mit dieser Frage nach den Aspekten oder Elementen unseres Handelns gesucht wird, die sich als rational im Sinne eben des bereits unterstellten Rationalitätsbegriffes verstehen lassen.

Da sich unser Rationalitätsbegriff (wie ich hier lediglich feststellen möchte)[1] in den Wissenschaften bildet und bestätigt, wird damit auch das in unseren Wissenschaften leitende (wenn darum auch nicht immer schon verwirklichte) Rationalitätsverständnis diese Suche bestimmen. Wissenschaftliche Rationalität läßt sich charakterisieren durch ihr Ziel der Theoriebildung, und zwar letztlich im Sinne der Bildung empirischer Theorien. Solche angezielten (empirischen) Theorien sind dabei logisch geordnete und empirisch überprüfbare Systeme allgemeiner Aussagen in einer methodisch aufgebauten Terminologie. Die Frage nach der Rationalität unseres Handelns wird damit in diesem Sinne von ›Theorie‹ zur Frage nach den theoriefähigen Aspekten oder Elementen unseres Handelns.

Theoriefähig kann unser Handeln dabei sowohl unmittelbar als Objekt einer Theorie sein (als guter Fall für eine Theorie) als auch zunächst als ›Subjekt‹ einer Theorie, d. h. als Handeln zur Bildung einer Theorie (als Fall einer guten Theorie) – welches wir dann natürlich wiederum zum Objekt theoretischer Überlegungen machen können. Extreme Beispiele für ein theoriefähig dargestelltes Handeln scheinen mir einerseits die Versuche zu sein, unser Handeln als Teil einer kausaldeterminierten Ereignisfolge zu erklären[2], andererseits die Entwürfe, unser Handeln als Ergebnisse einer syllogistisch bereinigten Überlegung zu verstehen.[3]

Auch die Konzeptionen, Handeln als Befolgung von – institutionalisierten und internalisierten – Regeln zu deuten, bildet einen bestimmten Typ der Theoriebildung und von Theorieobjekten – nämlich von Systemen kalkülisierter Regeln – auf unser Handeln ab.[4]

Damit bin ich nun bei meinen beiden Punkten: bei der Frage nach der Rationalität unseres Handelns wird der Blick auf den Gegenstand gelenkt und eingeschränkt durch die vorweg festgelegten Sichtmöglichkeiten. Was als Handeln dargestellt und wahrgenommen und was als rational anerkannt bzw. als rationale Argumentation oder Begründung verstanden werden kann, dies bemißt sich nach einigen grundlegenden Mustern des Darstellens und Begründens, die zur Definition von wissenschaftlichen Theorien gehören. Meine beiden Fragen möchte ich nun stellen als die Fragen nach der Angemessenheit einmal dieser Darstellungsmuster und zum anderen dieser Begründungsmuster, durch die auf der einen Seite unser Handlungsverständnis und auf der anderen unser Rationalitätsverständnis geprägt werden.

In den auf Theoriefähigkeit bedachten Handlungsverständnissen wird eine Handlung als Funktion von etwas anderem dargestellt: als Mittel zu einem Zweck, als Fall einer Regel oder als Wirkung einer Ursache. Nicht unser Handeln in seinem jeweiligen Ablauf und seinen besonderen Umständen, nicht die konkrete Einzelhandlung, wird dargestellt, sondern eine prinzipiell auswechselbare Handlungseinheit, die ihre Identität durch ihre Funktion für etwas anderes erhält. Eine solche funktionsbestimmte Darstellung unseres Handelns möchte ich eine *funktionale* nennen.

Mit einer funktionalen Handlungsdarstellung verdeckt man einige entscheidende Charakteristika unseres Handelns. Zunächst kann man den schlichten Hinweis geben, daß es in vielen Fällen für uns nicht gleichgültig ist, welche Handlung wir ausführen, auch wenn sie wie eine andere ein Mittel zum gleichen Zweck oder eine ebenso anerkannte Regelbefolgung wäre. Entscheidend aber scheint mir zu sein, daß wir mit einer funktionalen Handlungsdarstellung nicht mehr in der Lage sind, die Differenz von Handelnwollen und Handlungswirklichkeit angemessen zu erfassen. Die grundlegende Erfahrung, daß sich vielfach erst im Handeln selbst herausstellt, was wir wollen und was wir tun, können wir durch die funktionale Darstellungsweise als eine zum Handeln selbst gehörende Willensbildung nicht mehr wahrnehmen,

sondern lediglich als einen Entschluß zum Handeln oder ein Verständnis des ausgeführten Handelns, die beide vom Handeln selbst getrennt sind: von ihm nur berührt werden, soweit sie sich auf den früheren Entschluß zum ausgeführten Handeln oder auf das frühere Verständnis dieses Handelns beziehen. Der Übergang vom Wollen eines Handelns zum wirklichen Handeln ändert für die funktionale Darstellungsweise unseres Handelns an der Bestimmung dieses Handelns nichts: es wird eben – mehr oder weniger – mit dem wirklichen Handeln das getan, was wir vorher zu tun gewollt haben. Die Handlungswirklichkeit liefert keinen Beitrag zur Bestimmung unseres Handelns. Sie reduziert sich auf Verwirklichung oder Ausführung. Auf eben diesen Unterschied zwischen Handelnwollen und wirklichem Handeln möchte ich aber bestehen, und zwar auch in dem Sinne, daß durch das wirkliche Handeln – an Kleist erinnernd – unser Handlungsverständnis und unser Wollen selbst erst ›allmählich verfertigt‹ werden. Ich möchte dies durch den Versuch einer kurzen Vergegenwärtigung unserer Handlungswirklichkeit verdeutlichen.

Würde die funktionale Handlungsdarstellung angemessen sein, so müßten wir gleichsam in Blöcken handeln: Ich spreche mit meinem Kollegen, um ihn für meinen Vorschlag zu gewinnen. Das Gespräch mit dem Kollegen wird in dieser Darstellung zu einem Block dekonturiert, zu einem Gesamtgeschehen unter einem im voraus festgelegten Zweck, das schlichtweg abläuft. Einsprüche und Antworten sind dabei lediglich Hindernisse und deren Überwindung. Sie verlängern oder verkürzen, erschweren oder erleichtern das Gespräch, geben ihm aber keine neue Bestimmung. Tatsächlich mögen wir immer wieder geneigt sein, auf diese Weise ›in Blöcken‹ zu handeln und Zwecke erreichen zu wollen. Jedenfalls dann aber, wenn wir uns nicht in solche Handlungsblöcke einpanzern, gelingen uns auch andere Handlungswahrnehmungen. Wir können die Verknüpfungen verschiedener Ereignisse und Stellungnahmen, Fortsetzungen und Abbrüche feststellen, die unseren Handlungen jeweils eine ganze Geschichte zuordnen. Wir können diese Handlungsgeschichten ausschreiben, die Verknüpfungen der verschiedenen Ereignisse und Einzelhandlungen deutlich machen. Die Rede von den Verknüpfungen soll dabei darauf hinweisen, daß unsere Handlungsgeschichten aus verschiedenartigen Elementen bestehen: aus schematisierten Handlungsabläufen, aus fremd gewirkten Widerfahrnissen, aus

eigenen Stellungnahmen. Diese Stellungnahmen sind es, in denen wir selbst die Geschichte gestalten, sie in eine bestimmte Richtung sich entwickeln lassen. Je nachdem, wie jemand antwortet, mitspielt oder sich verweigert, ändert oder weiterführt, wird unser Handeln seine weitere Entwicklung nehmen. Würde man ein graphisches Schema benutzen wollen, könnte man eine Handlungsgeschichte durch einen Baum mit verschiedenen Ästen und Zweigen darzustellen versuchen, wo die jeweiligen Stellungnahmen die tatsächliche Handlungsentwicklung in die Richtung eines bestimmten Astes oder Zweiges bringen. Das Paradigma für solche Stellungnahmen möchte ich unserem Reden entlehnen: unserem Fragen und Antworten. Fragen als ausdrückliche Aufforderungen zur Stellungnahme lassen sich als die besonders deutlichen Musterbeispiele für all jene Situationen verstehen, die wir durch unser Handeln bewahren oder verändern wollen, d. h. durch ein Handeln, das auf diese Situationen antwortet. Wie wir in unseren ausdrücklichen Antworten bestimmte Redemöglichkeiten – die in unserer Sprache entwickelt und in einem gewissen Grade festgelegt sind – nutzen müssen, wenn wir überhaupt verstanden werden wollen, so gilt auch für unser Handeln allgemein, daß wir uns an bestimmte Tätigkeitsmuster halten müssen, wenn unser Tun einen verständlichen, nämlich durch eine geistig nachvollziehbare Folge von Fragen und Antworten darstellbaren Sinn haben soll. Mir scheint darin im übrigen eine Definitionsmöglichkeit für unser Handeln zu liegen, daß man eine solche Entwicklung unseres Tuns als eine – in den Termini von Fragen und Antworten bzw. von zur Stellungnahme auffordernden Situationen und Stellungnahmen rekonstruierbare, als eine dialogisch rekonstruierbare – Geschichte verstehen kann.

Ohne hier nun diese Möglichkeit einer – wie ich im Unterschied zur funktionalen Handlungsdarstellung sagen will – *historischen* Handlungsdarstellung weiterzuverfolgen, möchte ich lediglich durch einige Bemerkungen die Bedeutung der historischen Handlungsdarstellung für die Frage nach der Rationalität unseres Handelns skizzieren.

(1) Beachtet man die Verschiedenartigkeit der Elemente, aus denen eine Handlungsgeschichte geknüpft ist, so kann man die verschiedenen funktionalen Handlungsdarstellungen – wenn auch nicht als angemessene Darstellungen unseres Handelns insgesamt – doch als miteinander vereinbar, nämlich für jeweils bestimmte

Arten von Verknüpfungen in einer Handlungsentwicklung, ansehen. Die schematisierten Tätigkeitsabläufe lassen sich manchmal durch Regeln darstellen, die wir befolgen. Widerfahrnisse sind vielfach die Ursachen für die Veränderung unserer Handlungswirklichkeit. In unseren Stellungnahmen werden wir manchmal bestimmte Zwecke verfolgen. Dies scheint mir ein beiläufiges Ergebnis zu sein, das sowohl den Sinn als auch die Grenzen der verschiedenen funktionalen Handlungsdarstellungen verdeutlichen kann.

(2) Gegenüber der funktionalen Darstellung ist die historische Darstellung durch die Aufgliederung der Handlungsblöcke in verschiedene Einzelhandlungen und -ereignisse gekennzeichnet. Auch die historische Handlungsdarstellung reiht aber nicht nur Details an Details. Auch sie bedarf – schon um verständlich zu bleiben – allgemeiner Darstellungsmittel, die auch von anderen und in anderen Situationen verwendet werden können. Die Art dieses ›Allgemeinen‹ ist aber bei den funktionalen und historischen Darstellungen unseres Handelns verschieden. Die funktionalen Darstellungen erzwingen ein ›Subsumtionsmodell‹: Eine einzelne Handlung wird als Einzelfall einer allgemeinen Handlungsweise oder -regel verstanden, der prinzipiell ohne einen Unterschied für die Wahrheit oder Angemessenheit der Darstellung mit anderen Einzelfällen austauschbar ist – wenn die jeweilige Handlung eben überhaupt als Fall der allgemeinen Handlungsweise oder -regel verstanden werden kann. Ein Unterschied in den verschiedenen funktionalen Darstellungen liegt dann jeweils nur darin, auf welche Weise die allgemeine Handlungsweise oder -regel bestimmt wird: ob über die mit ihr verbundenen Zwecke, ob über einen schematisch charakterisierten Tätigkeitsverlauf oder über bestimmte Ursachen, die man glaubt angeben zu können. Die Identifikation einer einzelnen Handlung ergibt sich damit über die Subsumtion unter eine allgemein dargestellte Handlungsweise oder -regel.

Demgegenüber ergibt sich für eine historische Darstellung die Charakteristik einer Handlung durch bestimmte typische Formen der Verknüpfung in einer Handlungsgeschichte. Vor allem seit Wittgenstein hat sich zur Charakterisierung von Rede- und Handlungszusammenhängen der Vergleich mit den Regeln und Zügen eines Spiels eingebürgert. So läßt sich der Sinn einer Handlung – auch einer bestimmten Rede – dadurch bestimmen, daß

›Spielzüge‹, also Stellungnahmen oder Antworten, angegeben werden, die man als eine Fortsetzung des ›Spiels‹ anerkennen kann. Einige solcher ›Spielzüge‹ oder auch ganzer ›Spiele‹, also ganzer Handlungsgeschichten, haben sich dabei als Musterbeispiele für unser Handeln herausgebildet und eignen sich dadurch auch zur Charakterisierung einer Handlung und eines Handlungszusammenhangs.

Der Vergleich unseres Handelns mit einem Spiel lohnt einer kurzen Zwischenbetrachtung. Spiele folgen Regeln. (Mit diesen Regeln ist meist auch eine bestimmte Aufgabe definiert, die im Spiel zu lösen ist – wie das Erzielen von ›Treffern‹ unter den durch die Regeln fixierten Bedingungen.) Dadurch wird der ›Umriß‹ festgelegt, in dem Spiele verlaufen können. Wichtig erscheint, daß die Spielregeln meist negativ sind: Sie schließen einige Verhaltensweisen aus, erzwingen aber nur in besonderen Fällen (z. B. bei einer Regelverletzung) ein bestimmtes Verhalten. So ist es etwa bei den Ballspielen der Phantasie der Spieler überlassen, wie sie den Ball erreichen und führen, wenn sie nur die mit den Regeln gesetzten Verbote bestimmter Möglichkeiten beachten. Die Regeln umreißen so einen ›Spielraum‹ des Verhaltens, der auf verschiedene Weise ausgenutzt werden kann. Vergleicht man nun eine Handlungsgeschichte mit einem Spiel, so wird man feststellen können, daß auch unser Handeln wie das wirkliche Spielen vielfach im Ausfüllen von Handlungs-›Spielräumen‹ besteht. Einige dieser Handlungen, mit denen wir unsere ›Spielräume‹ ausfüllen, werden dabei wie die gelungenen Szenen oder der Gesamtablauf eines bestimmten Spiels zu den Vorbildern auch für unser Handeln in anderen Situationen oder für das Handeln anderer Personen. Sowohl solche einzelnen Handlungsszenen als auch solche ganzen Handlungsgeschichten stellen damit Muster dar, an denen sich Handeln orientiert. Jede einzelne Handlung oder – in bezug auf einzelne Szenen oder Geschichten gesehen – Teilhandlung läßt sich über den Vergleich mit diesen Mustern identifizieren und als diese oder jene Handlung bzw. Teilhandlung beschreiben. Nicht die Subsumtion liefert so das Schema für die Relation zwischen der besonderen Handlung, wie sie in einer konkreten Situation ausgeführt wird, und der begrifflich dargestellten Handlungsweise, sondern die aufgrund der Einordnungsmöglichkeit in eine Handlungsgeschichte gegebene Ähnlichkeit mit einem Szenen- oder Geschichtsmuster. Auf eine Formel gebracht: Nicht die

Gleichheit von Einzelfällen hinsichtlich ihrer Subsumierbarkeit unter einer allgemeinen Handlungsweise oder -regel, sondern die Ähnlichkeit mit einem konkreten Musterbeispiel, das in den ›Spielräumen‹ des allgemeinen Regelwerkes für unser Handeln ausgebildet worden ist, begründet die Charakteristik einer bestimmten Handlung, oder auch eines bestimmten Handlungselementes.

(3) Die Orientierung am konkreten (Muster-)Beispiel verändert nicht nur die Weise, auf die wir unser Handeln darstellen und wahrnehmen, sondern sie verlegt auch den Standpunkt, von dem aus wir Handlungsdarstellungen und -wahrnehmungen begründen können. Denn während wir die allgemeinen Darstellungsmöglichkeiten – die (Allgemein-)Begriffe – für unser Handeln in der funktionalen Darstellung über die Unterscheidungen konstruieren müssen, die wir für die Handlungsplanung benötigen und die wir daher auch gedanklich vorwegzunehmen vermögen, müssen wir bei einer historischen Darstellung unseres Handelns die Handlungwirklichkeit abwarten: Da sich die Identität einer Handlung erst im gesamten Handlungszusammenhang, im Zusammenhang der ganzen Handlungsgeschichte, zeigt und diese Geschichte sich erst im wirklichen Handeln entwickelt, ergibt sich auch der (durch Beispiele) charakterisierbare Ablauf des Handelns, seine – wie ich kurz sagen möchte – *konkrete Form* erst mit dieser seiner Geschichte. Die konkreten Formen unseres Handelns – sei es eines gesamten Handlungszusammenhangs, sei es einer einzelnen Teilhandlung bzw. Stellungnahme in diesem Zusammenhang – als die Darstellungseinheiten der historischen Handlungsdarstellung lassen sich damit auch nicht theoretisch, d. h. hier durch eine methodisch geregelte Verallgemeinerung, im voraus konstruieren, sondern nur aufgrund der Erfahrung des wirklichen Handelns – also im nachhinein – identifizieren. Nicht die Konstruktionen einer methodischen Vernunft liefern uns damit die Darstellungs- und Wahrnehmungsmöglichkeiten für unser Handeln, sondern die Identifikationen, die wir in den Erfahrungen unseres wirklichen Handelns, in unseren ›lebensweltlichen‹ Erfahrungen, leisten. (Dies läßt natürlich unbestritten, daß einige der Handlungsgeschichten immer wieder in einer ähnlichen Form ablaufen und so zu den für eine bestimmte Gruppe oder Gesellschaft typischen Handlungsformen werden. Aber die Entscheidung darüber, welche Form eine Handlung erreicht, ist –

dank der prinzipiellen Differenz zwischen Handlungsplanung und Handlungswirklichkeit – erst am Ende des Handelns begründbar.)

(4) Im Übergang zu meiner zweiten Frage nach der Angemessenheit von Handlungsbegründungen läßt sich nun eine weitere Überlegung schon zur Rationalität unseres Handelns anschließen. Die ›allmähliche Verfertigung‹ unserer Handlungsdarstellungen in einer Geschichte unseres Handelns bringt es mit sich, daß sich die Situationen unseres Handelns während dieses Handelns selbst oft vielfach ändern. Als Auseinandersetzung mit den wechselnden Umständen, als Wechsel auch der Identifikation dieser Umstände, gewinnt unser Handeln häufig und jedenfalls dann, wenn es überhaupt ein dialogisches, sich auf die Fragen und Antworten einlassendes Handeln ist, erst an seinem Ende die Form, unter der wir es dann identifizieren. Gerade dort, wo sich die Handelnden strategisch geplante Erfolge zurechnen, hat oft erst die verschlungene, auf weiten Strecken undurchschaute, aber dann am Ende günstige Geschichte eines Handelns die Bedingung dafür geschaffen, daß ein bestimmter Zweck – der im übrigen auch erst im Verlaufe dieses Handelns entwickelt worden sein kann – erreicht werden konnte. Die rückblickende Behauptung, man habe zu einem bestimmten Zwecke gehandelt und diesen ja nun auch erreicht, erweist sich bei näherem – durch die historische Darstellung geübten – Zusehen dann als eine *Legendenbildung*: sei es dadurch, daß man nur den letzten Abschnitt des dann tatsächlich zweckgeleiteten Handelns betrachtet, oder sei es dadurch, daß man die Geschichte des Handelns unterschlägt und nun so tut, als hätte man vorher schon gewußt und gewollt, was man doch erst durch diese Entwicklung wissen und wollen konnte. (Diese Art der Legendenbildung ist übrigens auch in der typisch ›ideologiekritischen‹ Argumentation zu finden, nach der die Wirkungen des Handelns – so wie sie der Ideologiekritiker wahrnimmt – dem Handelnden auch als bezweckt zugeschrieben werden.) Entscheidend scheint mir, daß wir diese Legendenbildung nicht einer moralisch beargwöhnten Selbstdarstellung anlasten müssen, die uns uns besser machen läßt, als wir sind, sondern sie lediglich dem natürlichen Sog folgen sehen, der durch unser Interesse an einer theoriefähigen Darstellung erzeugt wird. Jedenfalls scheint es mir als allgemeiner Vorbehalt vernünftig zu sein, *Zweckrationalität* zunächst einmal *als Ergebnis einer* durch unser Interesse an theoriefähigen,

weil dann doch rationalen Darstellungen unvermerkt erzeugten *Legendenbildung* anzusehen.

In dem allgemeinen Sog zur theoriefähigen Darstellung und damit mit der Favorisierung der funktionalen Handlungsdarstellungen sind Argumentationsschemata entwickelt worden, die die Rationalität unseres Handelns definieren und sichern sollen. Die Nützlichkeit der Handlungswirkungen, die Klugheit von Handlungszwecken oder -regeln, aber auch die Sittlichkeit dieser Zwecke und Regeln sind in der philosophischen Tradition vielfach durch Prinzipien des praktischen Argumentierens auf den Begriff zu bringen versucht worden. Je nach dem Anspruch, der mit diesen Prinzipien verbunden wird, ergeben sich dabei verschiedene Probleme. Auch hier möchte ich mich wieder auf eine Vorfrage für die Bewältigung dieser Probleme, letztlich also für die Bestimmung eines argumentativen Rationalitätsbegriffs, beschränken, und zwar wiederum auf die Frage, in welcher Weise die Orientierung am Muster der theoretischen Rationalität einige Möglichkeiten zur Bestimmung der praktischen Rationalität und insbesondere der Moralität unseres Handelns verdeckt.

Das Problem einer rationalen Handlungsbegründung wird einerseits definiert durch den Anspruch auf Rationalität – und im Falle der Handlungsrationalität damit auch auf Verbindlichkeit – und zum anderen durch die prinzipiellen Grenzen, die der Einlösung dieses Anspruchs gezogen sind. Wie immer man im einzelnen den Rationalitätsanspruch definiert, wird man doch einige gemeinsame Grundzüge solcher Definitionen erkennen können. Die Berufung auf die Rationalität einer Überzeugung – einer Behauptung oder einer Forderung – soll ja deren Annehmbarkeit auch für andere, im Prinzip für jeden anderen – wenn nur dessen Situation angemessen berücksichtigt ist – unterstellen. Daß eine Überzeugung rational genannt wird, soll dann jedenfalls heißen, daß sie allgemein verständlich und verläßlich und, so es sich um Forderungen handelt, auch verbindlich ist. Entscheidend dabei ist, daß diese allgemeine Verständlichkeit, Verläßlichkeit und Verbindlichkeit eben dadurch entstehen soll, daß *jedermann aus eigener Einsicht* die jeweilige Überzeugung teilt oder teilen kann – jedenfalls dann, wenn er sich auf die Argumente, die für sie vorgebracht werden, überhaupt einläßt.

Das Musterbeispiel von auf diese Weise rationalen Überzeugungen liefern uns wieder die Wissenschaften. Hier scheint es ja so zu

sein, daß sich tatsächlich jeder – der sich überhaupt mit den jeweiligen sprachlichen Unterscheidungen, dem theoretischen Rahmen und, wenn es sich um empirische Wissenschaften handelt, den empirischen Methoden vertraut gemacht hat – von der Richtigkeit eines Argumentes überzeugen kann. Wer Zweifel hat, kann und soll diese selbst begründen oder ausräumen – und dieses gilt wiederum für jeden, der sich an einer bestimmten wissenschaftlichen Diskussion beteiligt. Wenn auch für die Diskussion der terminologischen, theoretischen oder methodischen Grundlagen noch besondere Bemerkungen anzufügen wären, so kann man für den ›Normalverlauf‹ wissenschaftlicher Argumentation doch festhalten, daß die Rationalität wissenschaftlicher Überzeugungen tatsächlich darin besteht, daß mit diesen Überzeugungen für prinzipiell jedermann Wege freigelegt werden, auf denen man selbst deren Ergebnis erreichen kann.

Eben darin nun besteht der Unterschied zu den praktischen Begründungsmöglichkeiten. Das ›Überzeuge dich selbst!‹ des Theoretikers findet hier keinen Sinn. Verschiedene Personen wollen Verschiedenes, sammeln verschiedene Erfahrungen mit den Versuchen, ihren Willen zu erreichen, und finden damit auch verschiedene (erfahrungsgestützte) Begründungen für ihr Handeln. Diese Verschiedenheit – und oft auch Unverträglichkeit – unserer praktischen Überzeugungen macht eine eigene Anstrengung zum Aufbau praktischer Begründungen erforderlich. Als Aufgabe dieser Anstrengungen läßt sich die Suche nach Möglichkeiten verstehen, über die eigenen Überzeugungen hinaus auch für andere verständliche, verläßliche und verbindliche Überzeugungen auszuzeichnen oder, mit anderen Worten, herauszufinden, unter welchen Bedingungen und auf welche Weise unsere praktischen Überzeugungen verallgemeinerungsfähig sind.

Blickt man auf unsere theoretischen Überzeugungen, so kann man feststellen, daß für die Verallgemeinerbarkeit dieser theoretischen Überzeugungen einige Bedingungen existieren, die für die praktischen Begründungen nicht erfüllt sind und auch nicht erfüllt werden können. Diese Bedingungen lassen sich durch einen Grundzug unserer (experimentell gestützten) theoretischen Wissensbildung zusammenfassen: nämlich dadurch, daß wir bei dieser Wissensbildung nur über solche Dinge und Geschehnisse bzw. Sachverhalte reden, deren Existenz wir selbst durch unser Handeln ermöglicht haben. Für die (experimentellen) empirischen

Wissenschaften gilt, daß die Natur, über deren Erkenntnis wir reden, nicht einfachhin die Natur vor unseren Augen ist, sondern eine Natur, in die wir handelnd eingegriffen haben. Nur unter bestimmten standardisierten Bedingungen, deren Herbeiführung oder Erhaltung wir kontrollieren – nur unter ›Laborbedingungen‹, wie man vergröbernd und pars pro toto sagen kann – ergeben sich die Sachverhalte, deren Darstellung die Grundlagen unseres experimentell gestützten theoretischen Wissens liefert. In einer Kurzformulierung: Wir reden über die natürlichen Entwicklungen aus unseren künstlichen Erzeugnissen bzw. über das, was wir – zumindest im Prinzip – experimentell beherrschen.[5] Und in den nicht-empirischen Disziplinen sind es die terminologischen Festlegungen (einschließlich der syntaktischen und logischen Regeln), deren System wir entwickeln.

Wir bilden unser Wissen, so kann man es kurz sagen, *in einem durch Terminologie* (nämlich durch einen ausdrücklich vereinbarten Sprachaufbau), *Theorie* (nämlich Prinzipien der Verallgemeinerung von Einzelerkenntnissen) *und Methoden* (nämlich Wege, auf denen wir theorierelevante Erfahrungen gewinnen können) *fixierten Rahmen.*

Die Verallgemeinerung theoretischer Überzeugungen, wie sie durch die allgemein verfügbare Möglichkeit zur Selbstüberzeugung begründet wird, benötigt diesen (dreifachen) Rahmen, da nur in diesem Rahmen klar ist, um welchen (durch unsere terminologischen Unterscheidungen erzeugten) Gegenstand es geht, welche (durch die Prinzipien der theoretischen Verallgemeinerung festgelegten) Erkenntnismöglichkeiten bestehen und über welche (durch die Methoden einer Wissenschaft eröffneten) Weisen der Verwirklichung dieser Erkenntnismöglichkeiten wir verfügen. *Gegenstand, Ziel und Weg unserer Erkenntnis sind für die theoretische Wissensbildung jeweils vorgeklärt.* Das ›Überzeuge dich selbst!‹ wird damit nicht für eine Entdeckungsreise in ein unbekanntes Land gesprochen, sondern für die Gegenstände (die ›Sehenswürdigkeiten‹), Ziele und Wege in einem kartographisch aufbereiteten Kulturland. Wollten wir auch für unsere praktischen Überzeugungen – für unser Wollen und Handeln – eine Rationalität oder Begründbarkeit im Sinne der Möglichkeit zur allgemeinen Selbstüberzeugung beanspruchen, so hätten wir eben diese Bedingungen der Rationalität zu erfüllen. Und dies würde in ein Dilemma führen.

Läßt sich nämlich die Begründungssituation für theoretische Überzeugungen durch die Gemeinsamkeit des Begründungsrahmens charakterisieren, so wird die praktische Begründungssituation gerade durch die Verschiedenheit dieser Rahmenfestlegungen bestimmt. Im Extremfall müssen wir jedermann sein eigenes Rahmenverständnis zugestehen, in dem er seine praktischen Überzeugungen bildet und erhält – also seine Handlungen darstellt, seine Ziele begründet und seine Erfahrungen gewinnt. Gerade die historische Darstellung unseres Handelns scheint diese Situation der grundlegenden Verschiedenheit als eine Situation sogar der Inkompatibilität unserer praktischen Überzeugungen zu verdeutlichen. Hat doch jedes Handeln seine eigene Geschichte: seine eigene Prägung durch eine besondere Konstellation von Widerfahrnissen, Abläufen und Stellungnahmen. Denn während die funktionale Handlungsdarstellung durch ihre subsumtionsfähigen Begriffe die Identität von Handlungen, Handlungszielen und -regeln – jedenfalls in deren darstellungs- und begründungsrelevanten Aspekten – unterstellen konnte, bedarf ja schon die Identifizierung unseres Handelns für die historische Darstellung des ›Ausschreibens‹ einer Geschichte, die per definitionem immer eine individuelle ist.

Tatsächlich entsteht das Problem in dieser Schärfe aber nur dann, wenn man die Theoriebildung zum Vorbild der praktischen Begründungen wählt, wenn man in einem übergreifenden Rahmen für ein fixiertes Repertoire von (möglichen) Handlungen, Zielen und Regeln auf der einen, von Wirkungen des Handelns auf der anderen Seite logisch bereinigte Argumentationsschemata anwenden will. Mit dem Vorschlag einer historischen Handlungsdarstellung ist demgegenüber ein Weg beschritten, der auch für unser Verständnis von Handlungsbegründungen eine Alternative zu dem theoretischen Begründungsverständnis aufzeigen will.

Bevor ich allerdings diese Alternative deutlich zu machen versuche, möchte ich in einer Zwischenbemerkung – sozusagen in einer Verschnaufpause zur Sichtung des bis jetzt erreichten geistigen Standes – zwei Möglichkeiten ausschließen, denen in der Tradition der Frage nach der Rationalität unseres Handelns eine dominante Rolle zugewachsen ist. Ich meine damit auf der einen Seite die verschiedenen Typen normativer Argumentationen, in denen unter Berufung auf die methodische Vernunft – d. h. auf die Sorgfalt der Erarbeitung von terminologischen, theoretischen und me-

thodischen Argumentationsmitteln – sozusagen ein gegenüber dem alltäglichen Urteil höherer Standpunkt erreicht werden sollte, von dem aus dann unsere praktischen Überzeugungen entsprechend besser überblickt und begründet werden könnten. Solche normativen Argumentationen finden nur in einem bereits anerkannten Rahmen von Problematisierungen und Lösungsmöglichkeiten ihre Überzeugungskraft, also dort, wo die Bedingungen theoretischer Verallgemeinerung erfüllt oder doch erfüllbar sind. Auf der anderen Seite denke ich an die verschiedenen Weisen, sich unmittelbar auf unsere lebensweltlichen Erfahrungen zu berufen und aus diesen Erfahrungen einige gleiche Überzeugungen – zur Not auch mehrheitlich – zu stützen. Auch dieser Weg führt nur über die Unterstellung, daß unsere Erfahrungen wie die empirischen Daten einer Theorie unter gleichen Bedingungen gewonnen werden können, sich daher isolieren und jede mit jeder vergleichen lassen, ohne daß dabei überhaupt prinzipielle Identifikations- oder Interpretationsprobleme auftreten. Beide Möglichkeiten ergeben sich daher nur nach dem Muster theoretischer Rationalität und sind so den vorgetragenen Einwänden gegen deren Übertragung auf die Rationalität unseres Handelns ausgesetzt. Ich möchte beide Möglichkeiten daher hier auch nicht weiter diskutieren.

Versucht man nun, alternativ zur theoretischen Rationalität ein Verständnis der praktischen Rationalität deutlich zu machen, so kann man an die Überlegungen zur Handlungsdarstellung anknüpfen, die ich oben vorgetragen habe. Auch hier möchte ich dabei wieder durch einige Punkte die entsprechenden Argumente hervorheben und dadurch die Argumentation im ganzen übersichtlich zu machen versuchen.

(1) Die Charakterisierung unserer Handlungen in der historischen Darstellung durch konkrete Handlungsmuster bedarf noch einer Erläuterung. Wodurch wird eine bestimmte Handlungsphase einem Muster ähnlich oder wodurch wird sie selbst ein Muster – und warum sollen nur *konkrete* Handlungen bzw. Handlungsphasen ein Muster unseres Handelns werden können? Diese Fragen lassen sich als nachgeordnete Anwendungen einer grundlegenden Frage verstehen: wodurch gewinnen unsere praktischen Überzeugungen, denen wir in unserem Handeln folgen, ihre Überzeugungskraft? Denn Muster sind ja Vorbilder, an denen wir unser Handeln ausrichten. Und wenn wir auch diese Mu-

ster zunächst nur für die Darstellung unseres Handelns benutzen, so folgen wir ihnen doch auch in unserem Handeln selbst – sonst könnten wir sie ja nicht in diesem unserem Handeln entdecken. Die Muster, die unser Handeln charakterisieren, haben damit den Rang von handlungsleitenden, also praktischen Überzeugungen, die wir nicht einmal mehr oder nur höchst selten eigens überdenken, weil sie unserem Handeln überhaupt erst seine Identität und seine verständliche (d. h. seine durch eine bestimmte Beschreibung mitteilbare) Vollziehbarkeit verleihen, daher auch schon mit unserem Handeln unterstellt sind.

Praktische Überzeugungen gewinnen ihre Überzeugungskraft nicht nur durch unsere allgemeinen Überlegungen. (Wo sie dies gleichwohl tun, ist die Wahrnehmung der konkreten Handlungswirklichkeit versperrt, bleibt der Handelnde bloßer Vollstrecker seiner Entschlüsse von gestern.) Wer überhaupt fähig ist, Handeln als ein von ihm mitbestimmtes historisches Ereignis wahrzunehmen und zu verwirklichen, kann damit auch Handlungserfahrungen sammeln. Erst in dem tatsächlichen Handeln entscheidet sich vielfach, sowohl um welche Handlungen es sich überhaupt gehandelt hat, als auch welche Bedeutung – nämlich welcher Sinn im konkreten Zusammenhang des jeweiligen Handelns bzw. welche Rolle in der jeweiligen Handlungsgeschichte – unseren handlungsleitenden Vorstellungen, also unseren praktischen Überzeugungen zukommt. Was in der Handlungsplanung eine glücksbringende Vision sein mag, entpuppt sich in der durch das tatsächliche Handeln erzeugten Konkretion nicht nur seiner Wirkungen, sondern auch seiner dann ebenfalls konkretisierten Absichten oft genug als nur noch durch eine rechthaberische Wahrnehmungsverweigerung zu rettende Tortur. Die aristotelische Feststellung, daß in den Überlegungen zu unserem Handeln (*en tois peri thes praxeis logois*) die allgemeinen Behauptungen *(hoi katholou)* eher Allgemeinplätze *(koinoteroi)* darstellten, die konkreten Erörterungen *(hoi epi merous)* dagegen der Wahrheit näher *(alethinotheroi)* kämen[6], zeigt, daß dieses Verständnis unseres Handelns und der es bestimmenden praktischen Überzeugungen schon seit dem Anfang der praktischen Philosophie zu unserem philosophischen Wissen gehört. Das tatsächliche Handeln in konkreten Situationen – so will ich diese meine Einschätzung zusammenfassen – entscheidet, und zwar um so deutlicher, je mehr der Handelnde sein Handeln im Sinne dialogischer Verknüpfungen

verstehen kann, sowohl über die Identität unserer praktischen Überzeugungen und der ihnen folgenden Handlungen als auch damit über die Möglichkeit, unser Handeln überhaupt als eine Verwirklichung dieser praktischen Überzeugungen begreifen zu können. Erst die Geschichte der Verwirklichungsversuche verleiht unseren praktischen Überzeugungen den Rang und das Gewicht von Argumenten und überhaupt von klaren Vorstellungen. Ihre Überzeugungskraft gewinnen unsere praktischen Überzeugungen nach dieser Einschätzung damit auch erst in ihrer Verwirklichung, also in den konkreten Situationen unseres tatsächlichen Handelns, in denen wir diesen Überzeugungen gefolgt sind.

Zu Mustern für unser Handeln können unsere handlungsleitenden Vorstellungen dann werden, wenn uns über dieses tatsächliche Handeln die Identifizierung unserer Handlungswirklichkeit mit diesen Vorstellungen gelingt, wenn wir also – anders formuliert – dieses unser Handeln als eine Verwirklichung unserer praktischen Überzeugungen (mehr oder weniger) verstehen können. Damit scheint nun – und hier nehme ich den längst fälligen Einwand auf – die persönliche Identität, die in der Geschichte des eigenen Handelns erreichte Übereinstimmung von Tun und Denken, in den Sattel der praktischen Rationalität gehoben und unter deren Namen der historischen bzw. biographischen Kontingenz der nachträgliche Segen der Vernunft oder, um im Bilde zu bleiben, deren Ritterschlag gewährt zu werden. Dieser Einwand führt mich zum nächsten Punkt meiner Überlegungen.

(2) Die historische Darstellung unseres Handelns läßt ein Charakteristikum dieses Handelns deutlich werden, das in den üblichen Redeweisen auch der philosophischen Tradition immer wieder verdeckt wird. So unterstellen die Reden insbesondere von den Zwecken unseres Handelns, aber auch allgemein von den Intentionen bzw. Absichten, in denen wir unsere Handlungen ausführen, ein Kausalmodell, nach dem der Handelnde durch sein Wollen die Ursache für sein Handeln (genauer: für den Anfang seines Handelns) ist und dieses Handeln (jedenfalls in seinem Anfang) entsprechend die Wirkung dieses seines Wollens. Handlungen werden als Ergebnis der Verwirklichung einer Absicht auf der einen Seite und der Bedingungen für diese Verwirklichung auf der anderen Seite betrachtet. Die Absicht, also der Wille des Handelnden, und der Verwirklichungsversuch dieser Absicht werden da-

bei ausschließlich dem Handelnden zugerechnet. In diesem Sinne wäre unser Handeln in seiner intentionalen ›Innenseite‹ eine ausschließlich uns zurechenbare Wirkung unseres Wollens. Die kausale Betrachtungsweise sieht damit lauter Individuen, die aus ihrem für andere verschlossenen Inneren heraus Handlungen ausführen, deren Absichten uns Deutungsprobleme aufladen.

Demgegenüber ermöglicht die historische Darstellung ein anderes Bild des Handelns. Wir sind nicht die ausschließlichen Urheber unserer Handlungen, sondern wir sind – entscheidend durch unsere Stellungnahmen – an unserem Handeln, seiner Geschichte, beteiligt. Unser Anteil an unseren eigenen Handlungen besteht in unseren Antworten oder in unseren Herausforderungen und Fragen an andere, die in den Zusammenhang unseres Handelns einbegriffen sind. Er besteht damit aus Ergänzungen oder Anfängen, die erst zusammen mit den jeweiligen komplementären Teilen eine Handlungsform ergeben. *Unsere Handlungen werden nicht nur von uns alleine geformt, und die Formen unseres Handelns sind nicht unsere ausschließlichen Erzeugnisse.*

Führt man den Vergleich unseres Handelns mit unseren Reden, insbesondere unseren Fragen und Antworten, weiter, so lassen sich die Handlungsformen mit unserer Sprache, unser Handeln mit dem Gebrauch dieser Sprache in unserem Reden vergleichen. Die durch konkrete Muster – wie durch die Beispielsätze der Grammatik – charakterisierten Handlungsformen bilden einen mit unserem Handeln ständig verwirklichten und dabei auch veränderten Bestand von Handlungsmöglichkeiten für eine Gruppe oder Gesellschaft. Durch die Verwendung dieser Handlungsmöglichkeiten haben wir – Stellung nehmend und also durchaus verantwortlich – an der Handlungskultur (wie ich das System der allgemein verfügbaren Handlungsformen nennen möchte) dieser Gruppe oder Gesellschaft teil. Für den Gang meiner Überlegungen möchte ich lediglich hervorheben, daß damit unser Handeln (in seiner intentionalen ›Innenseite‹) nicht mehr bloß als das subjektive *Erzeugnis von Individuen* erscheint, sondern als subjektive und aktive *Partizipation an objektiv faßbaren*, weil in einer Gruppe oder Gesellschaft kultivierten, *Handlungsformen.*

Die Fähigkeit der Handelnden, an diesen Handlungsformen Stellung nehmend zu partizipieren – und dies heißt ja auch: für andere verständlich zu handeln – verleiht dem Handeln damit bereits eine elementare Rationalität. Diese Rationalität besteht

eben darin, im kontingenten Ablauf unseres Handelns zu den sich ergebenden Situationen in einer Weise Stellung zu nehmen, daß wir sowohl der jeweiligen Besonderheit der Situation (so wie wir sie wahrnehmen) Rechnung tragen als auch anderen gegenüber durch die Realisierung objektiver Handlungsformen verständlich bleiben.

Auch die mit der persönlichen Identität erreichte individuelle Übereinstimmung von Tun und Denken läßt sich über einen solchen Vergleich mit der Sprache verstehen: und zwar über den Vergleich mit einem Text. Wie die persönliche Identität hat sich auch ein Text in einer Geschichte entwickelt, bleibt so individuell. Aber wie ein Text in einer allgemein verfügbaren Sprache abgefaßt ist und dabei Wahrheit und Wahrhaftigkeit beansprucht, so läßt sich auch die historisch-individuelle persönliche Identität aufgrund der ›Sprache‹ einer gemeinsamen Handlungskultur ›lesen‹ und in ihrem Identitäts-Anspruch verstehen. Sie und nicht umstandslos anwendbare Kriterien zur Instanz für die Herausbildung unserer Handlungsmuster zu erheben bedeutet lediglich, die praktischen Überzeugungen in den Geschichten bzw. Kontexten ihrer Bewährung darzustellen und zu beurteilen zu versuchen.

(3) Die mit dem Handeln erreichte Rationalität habe ich darum elementar genannt, weil sie schon zum *Begriff* des Handelns gehört und damit sich nicht einer erst eigens angestrengten Überlegung zum besseren oder vernünftigeren Handeln verdankt. Daß sie zum Begriff des *Handelns* gehört, soll heißen, daß sie neben der theoretischen Rationalität als – wenn auch elementare – praktische Rationalität die Grundlage für die Bestimmung auch der eigens zu erarbeitenden Rationalität unseres Handelns liefern soll: für die Rationalität nämlich, die dem Prinzip der vernünftigen Verständigung, der Moralität, zukommen soll. Es wäre nun zu zeigen, wie in Anerkennung der historischen und dialogischen Struktur unseres Handelns – und also im Unterschied zu den an der ›Theoriefähigkeit‹ des Handelns interessierten Darstellungsversuchen – auch Moralität als rational verstanden bzw. überhaupt von einer praktischen Rationalität in einem nicht nur elementaren Sinne geredet werden kann. Ein solcher Aufweis führt zwar über meine ›Vorfragen‹ zur praktischen Rationalität hinaus. Gleichwohl möchte ich aber wenigstens den Versuch unternehmen, die Möglichkeit einer solchen Bestimmung der Moralität anzudeuten.

Moralität ist jedenfalls als eine Anerkennung anderer Personen bzw., im Verweis auf die juristische Terminologie formuliert, anderer als Personen zu begreifen. Diese Anerkennung ist auf verschiedene Weise ausgelegt worden. Eine theoretische Auslegung von Moralität besteht darin, eine allgemeine Person zu konstruieren – z. B. ein Vernunftwesen Mensch, das ausschließlich durch Vernunft, und zwar durch eine für jedermann gleiche Vernunft, bestimmt wird – und diese in jedem anzuerkennen.[7] Eben dies scheint mir aber nun dem in historischen Darstellungen unseres Handelns freigelegten Charakter dieses Handelns zu widersprechen. Seine praktischen Überzeugungen bildet sich jeder ja, wenn auch über die Realisierung von objektiven, gemeinsam verfügbaren Handlungsformen, in der Geschichte seiner Handlungen. Sicher wird es dabei Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten geben. Prinzipiell aber bleibt festzustellen, daß wir mit einer Vielfalt praktischer Überzeugungen rechnen müssen, die ihre Bedeutung wie ihre Begründung jeweils nur im Zusammenhang ihrer, im übrigen durchaus typischen, historischen Entwicklung gewinnen können. Die theoretisch (miß-)verstandene Rationalität unseres Handelns müßte mit ihrer Konstruktion einer allgemeinen Person *de facto* eine bestimmte Überzeugung für allgemein verbindlich erklären, die anderen Überzeugungen damit unterdrücken und deren ebenfalls mögliche Berufung auf ihre Bewährung im Handeln als (für sie und in diesem Falle) unzulässig beiseite schieben. Demgegenüber möchte ich Moralität und damit auch die praktische Rationalität in ihrer eigens zu erarbeitenden Form als Anerkennung eben der Überzeugungen – und damit auch der von diesen Überzeugungen geleiteten Personen – verstehen, die sich in einem um die Identität von Tun und Denken bemühten Handeln herausgebildet haben. *Intersubjektivität nicht im Sinne der Ausschaltung von Subjektivität, sondern im Sinne der Anerkennung fremder Subjektivität* wäre demnach ein Titel für dieses Moralitätsverständnis.

Ich bin mir im klaren darüber, daß ich mit diesem nur angedeuteten Schritt am Ende meiner Punkte nur den Anfang eines Problems markiert habe: des Problems nämlich der gerechten Sicherung solcher Anerkennung fremder Subjektivität durch Institutionen und vor allem durch Gesetze. Gerade für die Frage nach der Rationalität oder Vernünftigkeit von Institutionen, die ja nun doch das Handeln von jedermann, auch in der Vielfalt der Über-

zeugungen, regeln sollen, wird dabei die Frage nach der Einheit der Vernunft, der doch jeder folgen soll, wiederkehren. Diese Frage führt über mein Thema hinaus. Aber sie stiftet natürlich auch für meine Überlegungen Unruhe – wenn diese nämlich nur dazu dagewesen wären, den Bereich unseres persönlichen Miteinanderhandelns und -redens von der strengen Frage nach dem Verbindlichen zu entlasten und diese dafür der nächsten Instanz, die für die Aufstellung der Gesetze verantwortlich zu machen ist, aufzubürden.

Eine letzte Bemerkung mag auch hier noch eine Andeutung versuchen. Die Anerkennung fremder Subjektivität – als Prinzip der Moralität verstanden – bedeutet in gewisser Weise einen Verzicht auf die Beurteilung praktischer Überzeugungen. Denn begründet wird sie in dem Verständnis, daß sich die Überzeugungskraft einer (praktischen) Überzeugung, daß sich damit Einsicht in die Gründe dieser Überzeugung, nur ›von innen‹, entwickelt: aus der selbst erlebten und gestalteten Geschichte, aus den Kontexten, in denen sich die Bedeutung dieser Überzeugung gebildet hat. Nun ist dieses ›Innen‹ zwar nicht im Sinne einer individuellen ›Innerlichkeit‹ mißzuverstehen, sondern vielmehr als die ›innere‹, d. h. mit den Prinzipien des Handelns sich ergebende Bedeutungsstruktur einer Überzeugung. Gleichwohl bleibt die Überzeugungskraft einer Überzeugung damit beschränkt auf solche historisch-kontingente Bedeutungsstrukturen, mit denen unsere Handlungen in ihre Kontexte eingeordnet werden. Beschränkt man sich nun in seiner Betrachtung auf die Genese und Struktur bestimmter Handlungsentwicklungen und Kontexte, dann wird man auch auf eine solche »Innensicht« von Überzeugungen beschränkt bleiben und im übrigen die Anerkennung dieser immanent einsichtigen Überzeugungen als die einzige Möglichkeit eines rationalen, d. h. ebenfalls auf Einsicht abzielenden Zugangs zu diesen Überzeugungen verstehen. Die faktische Existenz vieler verschiedener Überzeugungen zwingt uns spätestens dann aber, wenn diese sich bekämpfen und unterdrücken – und dies nicht nur im Streit der Überzeugungen, sondern auch im Kampf der Überzeugten – zur verbindlichen Begrenzung oder Befreiung von Handlungsmöglichkeiten.

Dieser Zwang ist ein Faktum. Er entsteht nicht seinerseits aus einer (übergeordneten) Einsicht in Bedeutungsstrukturen. Daß ich mich gegen Unterdrückung wehre, mich der Bedrohung mei-

ner Existenz zu entziehen suche, dies verdankt sich nicht Einsichten, sondern ist unmittelbar mit meiner Existenz verbunden. Es bedarf dann zwar sehr wohl einer besonderen Leistung, für jedermann die Möglichkeit zu sichern, sich auch erfolgreich gegen Unterdrückung zu wehren und Bedrohungen zu entziehen. Aber auch diese Leistung ist nicht eine Einsicht in die Bedeutungsstrukturen unseres Handelns und Lebens. Sie ist wie die Anerkennung fremder Subjektivität, die uns die Einsichten in die Bedeutungsstrukturen des Handelns erschließt, eine Anerkennungsleistung: die des Existenzrechts anderer Subjekte, die gerade darum Verbindlichkeit erzeugt, weil sie nicht mit einer beurteilenden Einsicht verknüpft ist, die durch neue Gründe wieder aufgehoben werden könnte. Die Verbindlichkeit unserer Normen, die dieser Anerkennung des Existenzrechts anderer Subjekte folgen, verdankt sich so einem Verzicht auf inhaltliche Einsicht, d. h. auf Einsicht in die Bedeutungsstrukturen von Handlungen. Dort, wo es um die Vernünftigkeit unseres Handelns geht – um die ›Handlungsrationalität‹, zu der ich meine Überlegungen vorgetragen habe –, erreichen wir keine Verbindlichkeit, aber womöglich ein einsichtiges Verständnis. Dort, wo Verbindlichkeit erzeugt wird, nämlich im Bereich unserer institutionalisierten Normen und sanktionierten Gesetze, bedarf sie nicht nur keiner inhaltlichen Einsicht in die Berechtigung bestimmter Handlungsformen, sondern wird sie sogar erst ermöglicht durch den Verzicht auf eine solche – durchaus relativierende – Einsicht. Damit soll zugleich unterstellt sein, daß die normative Verbindlichkeit der Gesetze der Anerkennung fremder Subjektivität Grenzen zu setzen vermag, daß – mit anderen Worten – die Einsicht in Bedeutungsstrukturen unseres Handelns nicht die letzte Instanz für die Begründung unseres Handelns darstellt. *Praktische Einsicht* bzw. das ›von innen her‹ entwickelte Verständnis von Handlungsformen und *normative Verbindlichkeit gehören*, so kann man es formulieren, *verschiedenen Kontexten an*. Und es scheint mir der Hinweis wichtig zu sein, daß der Kontext praktischer Einsicht eingebunden ist in den Kontext der normativen Verbindlichkeit. (Im übrigen denke ich, daß die formale Ähnlichkeit des normativen Kontextes mit dem Kontext der theoretisierenden Wissenschaft mit dazu beigetragen hat, auch die praktischen Kontexte – in denen wir einsichtig zu handeln versuchen – alleine nach dem Muster der normativen Verbindlichkeit zu begreifen und damit

diese Verbindlichkeit – die ›Pflicht‹ – zur moralischen Grundkategorie zu erheben. Denn in beiden Kontexten wird die intersubjektive Verständigung über die Erzeugung eines Allgemeinen erreicht, nämlich einer theoretischen Verallgemeinerung oder einer allgemeingültigen Norm, die beide für alle Einzelfälle in gleicher Weise zutreffen sollen.)

Mit dieser Bemerkung habe ich nun aber bereits ein neues Thema aufgenommen, nämlich die Frage nach der Rationalität von Institutionen. Meine Bemerkung zu dieser Frage sollte wenigstens andeutungsweise die Folgen sichtbar machen, die mit meinen Überlegungen zur historischen und dialogischen Struktur unseres Handelns auch für das Verständnis der Rationalität unserer Institutionen entwickelt werden können. Unmittelbar wollte ich aber lediglich zeigen, daß die Auswechslung des logischen und begrifflichen Instrumentariums, mit dem wir über unser Handeln und dessen Rationalität sprechen – und zwar die Ersetzung einer scheinbar rationalen, weil durch methodische Vernunft begründeten und in der Theoriebildung bereits ausgewiesenen Begrifflichkeit durch eine scheinbar vor-rationale, weil der lebensweltlichen Erfahrung verpflichtete und zumindest der theoriefähigen Darstellung sich entziehende Begrifflichkeit – dem Phänomen unseres Handelns angemessener ist und die Rationalität dieses Handelns nicht nur nicht auflöst, sondern auch in einer neuen Weise erschließt.

Anmerkungen

1 Die eindrücklichste und für die philosophische Reflexion ergiebigste Darstellung sehe ich in Husserls »Krisis-Schrift«; vgl. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Kap. I und II, *Husserliana*, Bd. VI, Den Haag [3]1969 und die Ausgabe in der Philosophischen Bibliothek: Hamburg [2]1982.

2 Vgl. dazu etwa A. Beckermann (Hg.), *Analytische Handlungstheorie.* Bd. 2: Handlungserklärungen, Frankfurt/M. 1977.

3 G. H. v. Wright, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/M. 1974; O. Schwemmer, *Theorie der rationalen Erklärung. Zu den methodischen Grundlagen der Kulturwissenschaften*, München 1976.

4 Ich denke hier nur an die ›strenge‹ Variante des Regelverständnisses,

das sich am Paradigma der Kalkülregeln orientiert. Demgegenüber läßt sich das am Paradigma der Spiele, und zwar gerade der Verschiedenartigkeit von Spielen, gewonnene Regelverständnis – wie es vor allem im Anschluß an L. Wittgenstein durch P. Winch (*Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankurt/M. 1966, 1974) für die Fragen des Handlungsverständnisses expliziert worden ist – durchaus mit den hier vorgetragenen Überlegungen verbinden.

5 Mit dieser Darstellung beanspruche ich nicht, ein angemessenes Verständnis der empirischen Theoriebildung insgesamt zu entwickeln. Ich konzentriere mich lediglich auf das Verständnis der empirischen Wissenschaften, das – im Sinne einer selbstverständlich gewordenen Unterstellung – den allgemeinen Begriff der Rationalität bestimmt hat und die verschiedenen ›theorie-orientierten‹ Versuche leitet, den besonderen Begriff der praktischen Rationalität herauszuarbeiten. Daß meine Darstellung nur einen Teil der empirischen Wissenschaften erfaßt, wird besonders deutlich, wenn man an die empirischen Wissenschaften denkt, die nicht oder nur teilweise experimentieren – wie etwa weitgehend die Geologie oder auch bestimmte biologische Forschungen, wenn sie die Ergebnisse naturgeschichtlicher Entwicklungen darstellen und (in einem gewissen Sinne ebenfalls ›historisch‹) erklären wollen.

6 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II 7, 1107a29-31.

7 Eine Auseinandersetzung mit diesem – Kantischen – Verständnis der Moralität habe ich versucht in: »Die praktische Ohnmacht der reinen Vernunft. Bemerkungen zum kategorischen Imperativ Kants«, in: *Neue Hefte für Philosophie* 22, Göttingen 1983.

Rüdiger Bubner
Rationalität, Lebensform und Geschichte

I

Üblicherweise hat die *philosophische Ethik* sich um *Geschichte* nie gekümmert. Die von Vernunft gesetzten Handlungsregeln gelten zu jeder Zeit und brauchen keinerlei Rücksicht auf den Wechsel historischer Lagen zu nehmen. Was zu tun man verpflichtet ist, unterscheidet sich schon deshalb von dem, was allesamt ohnehin treiben, weil es aus Gründen fließt, die über die jeweils gegebenen Umstände erhaben sind. Ich werde zunächst diese These erläutern, bevor ich auf den Einbruch der Geschichte in die abgeschirmte Domäne der Ethik zu sprechen komme.[1]

Sichtlich liefert das *Naturrecht* die ältesten Belege von der platonischen Parallele zwischen Idealstaat und Seelenordnung über die politische Anthropologie des Aristoteles bis zur stoischen Verpflichtung auf ein Leben in Übereinstimmung mit dem Kosmos. Das moderne Naturrecht bringt zwar die Neuerung des Gesellschaftsvertrags, der den ursprünglich privatrechtlichen Kontrakt einer wechselseitigen Bindung unter Rechtssubjekten zum Modell der Stiftung einer alle Einzelnen umfassenden Gesellschaftsordnung nimmt. Die Kulturleistung des Vertragsschlusses wird indes so auf die Fiktion eines vorangehenden Naturzustands bezogen, daß der erste Schritt in die Vergesellschaftung alles Beliebige verliert. Zwar ist der Gesellschaftsvertrag eine Tat, die sich nicht aufgrund der originären Ausstattung des Menschen von selbst versteht. Dennoch gilt dieser erste Vertragsschluß als ein Akt, den die Menschen, wenn sie nur ihre einfache Vernunft üben, gar nicht verweigern können, weil sie sich dadurch als Gattung überhaupt konstituieren.

Bekanntlich findet sich die radikalste und nach wie vor zum Vorbild genommene Moralbegründung unter Absehung von empirisch kontingenten Bedingungen in der Transzendentalphilosophie *Kants*. Die transzendentale Reflexion geht nicht länger dogmatisch von einem Naturbegriff aus, unter den der Mensch subsumiert würde, sondern wählt zur methodischen Basis der

endgültigen Fundierung von Philosophie im Zeichen der Wissenschaft das Prinzip der *Subjektivität*. Die transzendentale Aufklärung der allgemeinen Strukturen des Subjekts legitimiert objektive Welterkenntnis ebenso, wie sie die Objektivität der Moral ein für allemal zu garantieren verspricht. Die Tradition der eudämonistischen Ethik, die angesichts des empirischen Weltverhaltens konkret Handelnder Klugheitsüberlegungen walten läßt, ist zu verabschieden, weil sie auf unausrottbare Weise am Wechsel der Gegebenheiten und Neigungen Maß nimmt. Was dagegen im Himmel und auf Erden Geltung beansprucht, weil es vernünftige Subjekte überhaupt betrifft, und zwar die Menschen nicht minder als Gott oder etwa die Engel, ist auf etwas anderes zu stützen als auf dies schwankende Fundament zufälliger Bedingungen.

Kant schreibt eingangs der *Kritik der praktischen Vernunft*: »Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, daß (die Vernunft) bloß sich *selbst* vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdenn objektiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftiges Wesen von dem andern unterscheiden.«[2] Die Ausführung dieses Programms stellt der *kategorische Imperativ* dar, dessen verschiedene Formulierungen sich auf den einen Nenner bringen lassen: verhalte dich wie ein Vernunftwesen! *Imperativisch* ergeht diese Aufforderung zur Autonomie an ein Wesen, das wie der Mensch seine Subjektivität in der Spannung zwischen reiner Vernunftbestimmung und empirischem Weltbezug verwirklichen muß. Hier erscheint die Verbindlichkeit der eigenen Identität als ein absolutes Sollen. Der schlechthin *kategorische* Modus dieses Sollens drückt hingegen aus, daß die Autonomie oder die Pflicht zum Selbstsein weiter unter gar keinen Bedingungen steht.

Die *Identität mit sich* zu schaffen heißt für ein Subjekt, das ein endliches Vernunftwesen ist, seine empirische Seite, in der es sich individuell von seinesgleichen unterscheidet, restlos unter die Botmäßigkeit seiner Vernunftnatur zu stellen, in der es mit allen andern gleich ist. Der kategorische Imperativ fordert, daß jedermann sich jederzeit so verhalten solle, wie alle sich müßten verhalten können, und dies ausschließlich deshalb, weil die gemeinsame Vernünftigkeit nichts anderes als die Form der Allgemeinheit zuläßt. Demgegenüber gehört der unvorhersehbare Wechsel, der sich der Vernunftbestimmung entzieht, der empirischen Bedingtheit der Subjekte an, wo sich der eine so und der andere

anders orientiert, wo erst diese und dann jene Einflüsse von außen wirken, wo schließlich Geschichte ein unerkanntes Spiel treibt.

All das schlägt sich in den *Maximen* nieder, die ein einzelnes Subjekt je für sich als Regel seines Handelns entwirft und ebensogut wieder verwerfen mag, wenn eine andere Regel gewählt oder das fragliche Handeln nicht länger geübt wird. Die Maximen spiegeln reale Praxis im Selbstverständnis eines konkret handelnden Subjekts, das sich mit Hilfe seiner Vernunft darauf einstellt, wie es in der Welt erfahrungsgemäß zugeht. So enthalten die Maximen im vorfindlichen Kontext einer Gesellschaft Momente von Intersubjektivität, die nach Handlungsbereichen, Rollen, Schichten, Institutionen usw. auszulegen sind. Die neuzeitliche Maximenliteratur bietet reiches Anschauungsmaterial für das ratsame Verhalten gegenüber Freunden und Schmeichlern, Damen und Höhergestellten, der bürgerlichen Öffentlichkeit, den Geschäftspartnern oder den Kreisen geistreicher Intellektueller.

Kant griff ohne systematische Komplikationen auf die bereits existierenden Handlungsorientierungen in Gestalt der Maximen zurück, weil zur Artikulation des kategorischen Imperativs ein *materieller* Anlaß nötig war, den die gesetzliche Verpflichtung auf die Form der Allgemeinheit als Prinzip des Handelns von Hause aus verweigert. Ohne Maximen, die dem Sittengesetz vorangehen und unabhängig von ihm als Produkte praktischer Klugheit immer schon konzipiert sein müssen, kann der Imperativ als solcher gar nicht ausgesprochen werden, und dennoch verlangt er wesentlich die Unterdrückung der gegebenen, weltverhafteten Handlungsorientierung im Namen der reinen, sich selbst bestimmenden und von Empirie abgehobenen Vernünftigkeit der Subjekte. So ist der Titel einer *Kritik der* praktischen *Vernunft* zu lesen, dessen bewußter Kontrast zur *Kritik der* reinen *Vernunft* mehr Nachdenken verdient, als die Kantexegese bei ihrem Bemühen um architektonische Analogiebildung gelegentlich walten läßt.

Kants Ethik legt einen Begriff von Subjektivität zugrunde, der Identität impliziert. Praktische Identität kann freilich nur erringen, wer den Preis entrichtet, die konkrete Praxisanleitung einer Durchsetzung reiner Vernunft im Praktischen zu opfern. Die einfache Vernunft im Horizont praktischer Klugheitsüberlegungen eines Subjekts wird überwunden in der Perspektive auf ein *transzendentes Reich der Zwecke*. Die Verpflichtung zu rein vernünftigem Selbstsein kann niemand abweisen, weil es nicht bloß un-

vernünftig wäre, der Vernunft entgegenzuarbeiten, sondern weil das Subjekt sich als Subjekt dabei aufgeben würde. Ein Subjekt, das sich konsistent selber versteht, hat sich also immer schon unter den kategorischen Imperativ gebeugt; die Philosophie hilft ihm dazu, dies einzusehen. Mit dem Selbstsein, zu dem der Imperativ verpflichtet, sieht das praktische Subjekt sich unvermittelt in einen Zustand konfliktfreier Koexistenz von Vernunftwesen versetzt, die als intelligible Entitäten ihre Besonderung gegeneinander aufgegeben haben. Während die Handelnden noch der Regelung ihres sozialen Verkehrs bedürfen, gibt es in einer Vernunftwelt gar keine Praxis im alltäglichen Sinne mehr.

Neuere Rekonstruktionen der kantischen Moralphilosophie haben das Verdienst, die Radikalität der kantischen Lösung durch Rückgriff auf sprachphilosophische und handlungstheoretische Erkenntnisse plausibel zu machen. Dabei darf man allerdings nicht aus den Augen verlieren, daß die vernunftbestimmte Identität des Subjekts keine primär praktische Ausrichtung bedeutet, sondern eine metaphysische Hypothek, die im Felde der praktischen Philosophie bloß abgetragen wird. Insofern kann die moralische Intersubjektivität, die ein jenseitiges Reich der Zwecke eröffnet, sich keineswegs zu einer Lebensform im Diesseits gestalten. Die Grunddifferenz zwischen empirischem Weltverhalten und Freiheit, die sich im menschlichen Doppelcharakter des Phänomenalen und Noumenalen ausdrückt, darf nicht eingeebnet werden, weil sonst die systematische Absicht Kants verfehlt wäre, der unter Naturgesetzen geordneten Dingwelt gleichberechtigt eine andere Sphäre strenger Ordnung unter dem Sittengesetz gegenüberzustellen.

Diese *Grunddifferenz*, mit der Kants Konzept steht und fällt, ist seit eh und je als anstößig empfunden worden. Von den ästhetischen Vermittlungsversuchen Schillers angefangen, hat man sich bemüht, der dualistisch zerrissenen Anthropologie eine verständlichere Interpretation zu geben. Einer der jüngsten Vorschläge zur Umdeutung sieht vor, die zwei Welten, zu deren Bürger Kant den Menschen paradoxerweise macht, als zwei Formen der naturwüchsigen und vernünftigen Interaktion so gegeneinander zu stellen, daß aus ihrem prinzipiellen Gegensatz der Funke unnachsichtiger Kritik springt. Die fixierte Antithese zwischen dem Bestehenden und dem utopischen Vorgriff, zwischen faktischer Praxis im Dienste von Interessen und kontrafaktischer Unterstellung

uneingeschränkter Herrschaft der Vernunft, sorgt ihrerseits dafür, daß die geschichtlichen Zustände nie an das Ideal heranreichen, während umgekehrt das unrealisierbare Ideal ein nie zu brechendes Monopol der Kritik sichert.

Je mehr freilich der angenommene Gegensatz sich mildert, indem das Vernunftreich zu einem Teil des historischen Lebens erklärt wird, um so ferner rückt die Legitimation einer Berufung auf Kant. Wir sollten uns hüten, Transzendentalität zur bloßen Reputationsvokabel zu entleeren, wo ein ganz anderes Programm verfolgt wird. Das andere Programm, das mir höchst sinnvoll erscheint, weil es den Erfordernissen einer heutigen Philosophie im Kontakt mit Historie und Sozialwissenschaften entspricht, sucht Vernunft *in der* Geschichte zu entziffern, statt eine von konkreter Praxis abgesonderte Rationalität theoretisch zu kultivieren.

II

Hegel ist der erste gewesen, der die immanenten Schwierigkeiten des Kantianismus mit größter Deutlichkeit sah und sachliche Konsequenzen daraus zog. Anders als die Frühidealisten suchte er das Heil nicht geradewegs in der wissenschaftlichen Vollendung der transzendentalphilosophischen Ansätze Kants, sondern in der Aufdeckung der Mängel und Verkürzungen, auf die eine verbesserte Konzeption antworten mußte. Nun dringt Geschichte in die zeitlose Domäne der Ethik ein, die Vernunft wird historisiert, und die Philosophie sieht sich vor der Aufgabe, bei der Bildung von Lebensformen mitzuwirken, in denen die herrschende Entzweiung überwunden wird. Von den frühen Studien über Volksreligion bis zur Jenenser Konzeption der Sittlichkeit und zum Begriff des modernen Staates aus der Rechtsphilosophie der Reifezeit ist Hegel einem Hauptgedanken treu geblieben.

Vorbereitet wurde dieser Gedanke durch die Beobachtung der *unerkannten Historizität* moralphilosophischer Systeme. Insbesondere die dominierende Moralphilosophie seiner Zeit, die auf Kant zurückging, enthüllte in Hegels Augen eine Komplizenschaft mit dem entfremdeten Leben seiner Gegenwart. In der auf bloße Notdurft beschränkten Verstandesordnung der bürgerlichen Gesellschaft ebenso wie im Niedergang der politischen Einheit des alten deutschen Reiches bekundet sich ein Leben, das

nicht mehr zur vollen Entfaltung gelangt. Dem entspricht eine in die Innerlichkeit vertriebene Subjektivität, die ihren radikalen Ausdruck in der Moral des absoluten Sollens findet. Der Rückzug der Vernunft aus der Lebenswelt ist das Endergebnis einer historischen Entwicklung, die mit dem Verlust der substantiellen Sittlichkeit der Antike begann, über die Formalisierung des römischen Rechts sich verstärkte und mit dem Siegeszug des neuzeitlichen Selbstbewußtseins im Gefolge christlicher Säkularisierung endete. Der Triumph des modernen Subjektivitätsprinzips hinterläßt eine entzweite Welt, wo Mitmenschen und Institutionen zum fremden Gegenüber objektiviert erscheinen.

Angesichts dessen wäre die Rückwendung zur Harmonie *griechischer Polis* illusorisch, denn das Verlorene läßt sich nicht wiederherstellen, und die romantische Flucht entzieht sich bloß dem begrifflichen Erfassen der Wirklichkeit. Außerdem wäre auch das Verkennen der inzwischen eingetretenen Differenzierung fatal; denn der Verzicht auf die *Reflexionskräfte des Subjekts* hätte den Akt des Begreifens gerade der angemessenen Mittel beraubt. Die Philosophie muß sich also dem erreichten Stande der Geschichte stellen, ohne ihm das Siegel der Endgültigkeit aufzudrücken. Sie muß das hervorgetretene Recht der Subjektivität anerkennen, ohne es unbesehen als Prinzip absolut zu setzen. Mit der Kraft des Begriffs ist der im Rücken aktueller Begriffsbildung liegende Geschichtsprozeß zu durchleuchten, damit die Philosophie in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit Geschichte überzeugendere Antworten findet, als in naiver Geschichtsabhängigkeit möglich waren.

Die systematische Leistung der Philosophie im Bereich des Praktischen entwirft eine *Sittlichkeit,* welche die Subjektivität nicht unter das Joch eines substantiellen Weltbildes drückt, aber das praktische Bedürfnis nach Lebensformen für gemeinsames Handeln auch nicht einem abstrakten Ideal reiner Vernunftfreiheit opfert. Die Subjekte sind mit der Welt, in der sie leben, nämlich erst dann versöhnt, wenn sie sich als Subjekte darin wiederfinden. Dies gelingt, wenn das institutionelle Angebot an verbindenden Lebensformen den Ansprüchen genügt, die ein jeder vor andern vertreten kann, sofern er von der Privatheit seiner Neigungen und der Partikularität fallweiser Interessen absieht. Die zufällige Befindlichkeit von Individuen eignet sich als Prüfungsinstanz ebensowenig wie ein praxisentrücktes Subjektivi-

tätsprinzip. Im einen wie im andern Fall ist das Ergebnis vorhersehbar: kein Einzelner wird im Lichte seiner Lage die institutionellen Zumutungen ohne weiteres akzeptieren, und keine hiesige Lebensform vermag prinzipiellen Erfordernissen vollauf zu genügen. Mithin wird ein Bildungsprozeß nötig, der die in Frage stehenden Subjekte mit dem Niveau der historisch erreichten Lebensformen vermittelt.

Der *Bildungsprozeß* ist kein Wunschtraum von Philosophen, weil wir alle ihn gewissermaßen auf dem Wege der Sozialisation durchlaufen. Er muß freilich die Einsicht eines jeden erbringen, daß die Formen, in denen intersubjektive Praxis sich abspielt, der Freiheit des Einzelnen stets vorangehen, weil sie nicht von jedermann neu zu schaffen sind. Der Handlungsvollzug als solcher erfordert eine Abstützung, insofern er je nach Art des Handelns spezifizierte Gemeinsamkeiten voraussetzt, die mehr oder weniger Beteiligte umfassen, rechtlich festgelegt oder konventionell geregelt sind, jedenfalls aber als existente Ordnungen das Handeln kontinuierlich anbahnen und dadurch stabilisieren. Es sind also die Praxisbedürfnisse des Subjekts, die nach der Ausgestaltung von Lebensformen verlangen, in denen jedes Subjekt seine Identität durch die Tat bewähren kann. In diesen Formen bleibt der Handelnde unentfremdet er selbst, solange seine Praxis nicht gehindert, sondern befördert wird. Er wird sogar zusammen mit allen anderen Akteuren ein gemeinsames Interesse am Erhalt dieser Formen nehmen, denn seinem anstandslos weiterlaufenden Tun wäre der Boden entzogen, wenn die Mannigfaltigkeit institutioneller Formen ständig neu zur Disposition stünde.

Praktische Subjektivität setzt ein System von Einrichtungen voraus, die auf den verschiedenen Handlungsebenen Selbstverwirklichung gestatten, ohne daß in jeglicher Hinsicht alle allen andern gleich sind und deshalb jeder dasselbe tut wie jeder andere. In Hinsicht auf den Praxisvollzug und seine relevanten Bedingungen läßt das Tun des Familienvaters, des Staatsbürgers, des Verkehrsteilnehmers oder des Hochschullehrers sich nicht auf ein durchgängig gleiches Muster reduzieren; dennoch muß der Handelnde in allen Bereichen erfolgreich agieren können und dabei seine Identität als Handlungssubjekt wahren. Die Bestätigung der Subjektivität erfolgt nicht diesseits der Institutionen, sondern gerade in ihnen, sofern sie mehr erlauben als eine unverbundene Pluralität segmentierter Rollenmuster. Der Ausweis dessen liegt allein in

der Durchsichtigkeit eines Zusammenhangs verschiedenartiger Lebensformen für ein und dasselbe Handlungssubjekt. Die Physiognomie der sittlichen Welt, die sich niemals im Formalismus der schlechthinnigen Verallgemeinerung gemäß dem kategorischen Imperativ erschöpft, ist also unter Berücksichtigung der geschichtlichen Gegebenheiten und ihres Wandels zu begreifen.

Hegel hat Geschichte jedoch erst auf dem Niveau ausgebildeter *Staaten* eingeführt, die die Sittlichkeit in Vollendung repräsentieren. Im Staat schließt sich der Fächer konkreter Lebensformen zum System, und die historisch auftretenden Inkarnationen solcher sittlichen Systeme haben im Geschehen einer Staatengeschichte das Zufällige ihrer jeweiligen Ausgestaltung abzuschleifen. Die universalhistorische Dimension, mit der Hegels Rechtsphilosophie endet, ist der Tribut des objektiven Geistes an die eigene Bedingtheit durch Geschichte. Freilich wird der Tribut nur gezollt, weil der Ausgang vorab feststeht. Die Weltgeschichte gilt als Weltgericht, wo sich endlich das höchste Recht des Geistes gegen seine Anfechtung durch noch nicht eliminierte Faktoren historischer Kontingenz durchsetzen muß. Da es mir nicht um Hegelinterpretation zu tun ist, werde ich die alte Kontroverse um die Verherrlichung des Staates in der Hegelschen Rechtsphilosophie auf sich beruhen lassen. Das Stichwort der Sittlichkeit hatte mir bloß dazu gedient, das einzige Vorbild aus der klassischen praktischen Philosophie zu zitieren, wo *Konkretion der Lebensformen* und *Geschichte* zusammengedacht werden. Die definitive Verlagerung der Geschichte auf einen Kampf der Volksgeister miteinander, die wie historische Individuen figurieren und um die Vertretung der geistigen Einheit des Staates streiten, scheint mir allerdings den Fortschritt in der Sache wieder aufs Spiel zu setzen.

Hegels Argument für seine Lösung lautet, daß allein das im Staat zu sich gekommene System der Sittlichkeit erlaube, das *geistig Notwendige* vom historisch Zufälligen zu scheiden. So wird aber Geschichte, die zunächst als das breite Feld tätig erfüllter Lebensformen ernst genommen wurde, zu einer Szenerie herabgewürdigt, wo der Geist seine ohnehin feststehende Überlegenheit sich selber demonstriert. Hinsichtlich dieser staatstheoretischen Manipulation der Geschichte muß der Hegel der Enzyklopädie an die fruchtbaren Einsichten seiner Frühzeit erinnert werden, die der Philosophie Antworten auf die offenen Fragen des historischen

Lebens aus der Kraft des Begriffs zutraute. Die Philosophie, die der Geschichte entgegenzukommen hat, kann aber den Ausgang nicht vorherwissen, sondern muß die begrifflich faßbaren Bedürfnisse der Geschichte als Maßstab ihrer eigenen synthetischen Leistung anerkennen.

Im Kontext solcher Überlegungen wäre es lohnend, den Prozeß einmal wiederaufzurollen, den Hegel und auf seinen Spuren Eduard Gans oder der frühe Marx gegen die *historische Rechtsschule* um Savigny und andere angestrengt hatten und im Namen des über Geschichte souveränen Geistes endgültig erledigt glaubten. Die Geschichtlichkeit des Rechts kommt als akzeptierte Gewohnheit und weitergetragene Sitte zum Vorschein, die aller positiven Setzung vorangeht und auch weiterhin dem aktuellen Gelten ausdrücklich erlassener Gesetze zugrunde liegt. Hätte Hegel die Geschlossenheit des Rechtssystems nicht so rückhaltlos den spekulativen Strukturen des Geistes übertragen, wäre er zu einer realistischeren Einschätzung der in Geschichte verankerten Wirksamkeit des Ethos gelangt.

III

Im letzten Teil sind nun die Folgerungen aus dem Vorangehenden zu ziehen, die uns dem Thema »Rationalität, Lebensform und Geschichte« näherbringen. Nachdem Geschichte ins zentrale Blickfeld der praktischen Philosophie getreten ist, können ethische Postulate nicht mehr unter vollständigem Absehen von historischen Bedingungen zwingend gemacht werden. Es ist dies selber ein historischer Tatbestand, dem das Philosophieren ausgesetzt ist und den es nicht blindlings leugnen kann. Die abgebrochene Tradition des Naturrechts kann weder in der einfachen Gestalt der in Distanz entrückten Polisethik noch gemäß dem künstlichen Vertragsmodell des modernen Subjektivismus erneuert werden. Der anachronistische Rückgriff auf vergangene Theoriebildung erliegt der Täuschung, es stünde jederzeit jedes Konzept auf Abruf bereit. Dabei zeigt bereits der Wandel des Naturrechts von der Antike zur Neuzeit, daß die vermeintlich intakte Kategorie der Natur einer durchaus veränderten Gesellschaftsauffassung als übergeschichtliche Berufungsinstanz dient. Sogar die revolutionäre Begründung der Moral auf dem Begriff

eines mit sich identischen Vernunftwesens, die Kant als schlechterdings unüberbietbar erschienen war, hat vor dem Forum der zeitgenössischen Kritik eine verborgene Historizität eingestehen müssen, indem ein Vergleich mit der substantiellen Sittlichkeit der Antike jenen neuen Grundbegriff als zeitbedingt erscheinen ließ.

Die Reflexion, zu der Philosophie vom Laufe der Geschichte im Blick auf ihre Konzepte genötigt wird, deckt die historische Unberührbarkeit reiner Begriffe als Schein auf. Hinter der Abstraktion wirken externe Veränderungen nur um so unkontrollierter auf das Begriffssystem ein. Die Lehre, die daraus zu ziehen ist, besteht keineswegs in der simplen Resignation des *Relativismus*. Dieser Vorwurf taucht immer dann auf, wenn der Begriff sich einer gesteigerten Komplexität nicht mehr gewachsen sieht und daher für geradlinige Lösungen plädiert. Nichts spricht aber dafür, daß die entschlossene Vernachlässigung des historischen Wandels schon allein deshalb der Wahrheit nahekäme, weil allzuviel Einfühlsamkeit die Stringenz der Konzepte gefährden könnte. Weder ist nämlich Geschichte von Hause aus irrational, noch ist eine ahistorische Vernunft gegen die Erfahrung gefeit, daß auch die schlüssigsten Systeme sich als unangemessen erweisen können.

Praktische Philosophie hat aus der Einsicht in den *historisch* mitgeprägten Charakter ihrer Begrifflichkeit die präzisere Formulierung einer *sachlichen* Aufgabe gewonnen. Die explizite Rücksicht auf historische Gegebenheiten stellt keinen Verrat an der Vernunft dar, sondern gibt ihr allererst eine Auslegung, die an Praxis nicht bloß wie an einen pauschalen Titel appelliert, sondern wirklich vollzogene Praxis auch in der Tat anzuleiten vermag. Gerade die Praxis verlangt die künstliche Trennung von Vernunft und Geschichte aufzuheben: *praktische Vernunft ist Vernunft in der Geschichte!*

Dieser generellen These mag man wohl zustimmen und trotzdem noch fragen, wie und wo die Vernunft in der Geschichte sich denn zeige. Nachdem die idealistische Lösung verworfen ist, den universalhistorischen Prozeß als ganzen für die sukzessive Durchsetzung von Vernunft haftbar zu machen, wird es erforderlich, die rationalen Momente innerhalb des Geschichtsprozesses von solchen abzuheben, die sich nicht rational deuten lassen. Fürs erste ist an die geschilderten Lebensformen zu erinnern, die zwar historisch geworden sind, aber ihrem Sinne nach dem Vollzug ge-

meinsamen Handelns den nötigen Rahmen bieten. Ohne *institutionelle Ermöglichung* käme das Handeln keines einzigen Subjekts voran, weil kein Handelnder für sich die Chance kollektiven Vollzugs eröffnen könnte. Die im Handeln der Betroffenen eintretende Stockung täte auf Dauer gesehen der praktischen Selbstverwirklichung der Subjekte insgesamt Abbruch. Insofern bedeutet das Gegebensein von Formen, die das Miteinanderhandeln tragen und von ihm mit Leben erfüllt werden, eine sinnvolle Unterstützung des Interesses eines jeden an realer Bewährung seiner Identität.

Darüber hinaus vermöchten die vielen Einzelsubjekte, deren Praxis institutionell abgestützt wird, nicht einmal zusammengenommen zu erbringen, woran der Einzelne scheitern mußte: nämlich die Lebensformen, die das Handeln voraussetzt, eigens erst zu setzen. Was gemeinsames Handeln ermöglicht, kann aus gemeinsamem Handeln nicht hervorgehen. Der trügerische *Zirkel* ist zu vermeiden, der die Vollzugsbedingungen eines bestimmten Handelns von einer ausdrücklichen Mitwirkung aller an diesem Handeln Beteiligten abhängig macht. Der Zirkel läßt sich an dem Gedankenexperiment studieren, die fraglichen Lebensformen jeweils aufgrund einer Einigung der Subjekte zu stiften, die der Ursituation des Gesellschaftsvertrags entspricht. Der kontraktuelle Zusammenschluß isolierter Einzelner ist deshalb kein geeignetes Modell für die mannigfachen Vollzugsformen des intersubjektiven Handelns, weil jedes Handeln, das etwas ganz Bestimmtes gemeinsam vollbringt, sich wesentlich von der Einigung als solcher unterscheidet, die nichts außer der puren Synthese vieler generieren kann. Wo Einigung das einzige Ziel ist, kommt noch gar keine inhaltlich weiter bestimmte Praxis in Gang, wie sie das breite Spektrum der Institutionen ermöglicht. In die Institutionen ist die Gemeinsamkeit des Handelns vielmehr wie eine stillschweigende Prämisse eingebaut, die hinter der Bestimmtheit eines so und so gearteten Tuns zurücktritt, das nur gemeinsam zu vollziehen ist.

Wenn das zutrifft, so stellen die institutionellen Formen, die auf konkrete Praxis geeicht sind, an ihnen selber einen elementaren Beitrag zur Vernunft in der Geschichte dar. Mit den verschiedenartig ausgebildeten Formen gemeinsamer Praxisermöglichung ist jeweils *ein Schritt auf dem Wege rationaler Bewältigung praktischer Probleme* getan. Höherstufige Formen, die der komplexeren

Praxis ausdifferenzierter Gesellschaften Hilfestellung geben, bereichern den angestammten Fundus von Rationalität, den das historische Leben mit sich führt. Es wäre also voreilig, jedwede Institution ihrer Natur nach als Verdinglichung zu verwerfen, die dem Eigenrecht des freien Subjekts im Wege stünde.

Die Rationalität oder Irrationalität der allmählichen Sedimentierung eingeübter Praxisvollzüge ist nach Maßgabe der *Behinderung* oder *Ermöglichung von Praxis* zu prüfen. Ein Handeln, das aller institutionellen Stützen beraubt wäre, müßte in entsprechenden Vollzügen gleichwohl Intersubjektivität walten lassen, um auf Rationalität Anspruch zu erheben. Da die Negation der Institutionen an und für sich nicht den Ausweis praktischer Vernunft liefert, hängt die Entscheidung davon ab, ob das institutionell gesicherte oder das freigelassene Handeln die Intention auf erfolgreichen Vollzug in konkreter Gemeinsamkeit mit andern besser oder weniger gut realisiert. Ersichtlich fällt das Kriterium eher auf die Seite der Praxis als die einer willensmäßigen Disposition zum Handeln und der damit verbundenen Motive oder Meinungen der Subjekte. Für den Praxisvollzug sind die subjektiven Bewußtseinsphänomene Begleiterscheinungen, die nicht den eigentlichen Zugang zur Handlungsrationalität erschließen.

Wer so redet, setzt sich dem Verdacht aus, hier werde Praxis fetischisiert, wobei eine sogenannte Handlungsrationalität nur der grundsätzlichen Zustimmung zum Bestehenden, dem Lob des Erfolgs oder der perfekten Verwaltung menschlicher Angelegenheiten einen wohlklingenden Namen leiht. *Kritik* an Verdinglichung und Entfremdung ist freilich um so leichter auf dem Sprunge, je pauschaler sie ausfällt. Besonders wohlfeil klingt Kritik, die sich nicht mehr an Bestimmtheit zumutet, als im fixierten Gegensatz der Reflexion zu allen reflektierten Gehalten ohnehin vorliegt. Gehaltvolle Kritik muß sich vielmehr auf die dem Kritisierten eigenen Maßstäbe einlassen, so daß der simplifizierenden Verwechslung der kritischen Reflexion selber mit dem zuständigen Maßstab vorgebeugt wird. Institutionenkritik vermag dann zu überzeugen, wenn sie bei ihrem Urteil von einer Rationalität ausgeht, die sich dem Gegenstand entnehmen läßt.

Gibt es aber *Rationalitätsmaßstäbe,* die den Institutionen adäquat sind und nicht mit deren Vorhandensein überhaupt zusammenfallen? Hatten wir doch oben behauptet, die institutionelle Ermöglichung gemeinsamer Praxis sei immer schon ein Stück

Vernunft in der Geschichte. Wo bleibt dann die Möglichkeit der Unterscheidung eines vernünftigen Ethos von irrationalem Zwang? Die Maßstäbe der Rationalität ergeben sich aus der in Institutionen präsenten Anbahnung oder Verhinderung von Praxis, aus der Stabilisierung oder Destruktion regelungsbedürftiger Handlungsvollzüge. So wie keine Praxis allein dasteht – weder in der unablässigen Folge von Akten eines Einzelnen noch im Miteinander mehrerer Akteure –, so ist auch keine Institution isoliert zu betrachten. Die wahre Ermöglichung des Handelns durch vorgegebene Lebensformen hängt an der Fähigkeit, das reale, wechselvolle und schwer überschaubare Geflecht zahlloser Akte flexibel aufzufangen. Das Handeln steht in einem verwickelten Zusammenhang, den es durch jeden neuen Akt auf unvorhersehbare Weise erweitert und modifiziert. Die dem Handeln wie ein Kleid angepaßten Institutionen bilden ihrerseits einen Zusammenhang, indem ihre Synthesen, die eine Vielzahl von Akten vereinigen, untereinander wiederum auf Synthetisierung drängen. Die Formen gemeinsamen Praxisvollzugs schaffen Handlungseinheiten, die nicht auf fallweise Stiftung einzuschränken sind, sondern in einen Zusammenhang gehören.

Der mangelhafte oder voll entwickelte *Zusammenhang unter den Institutionen* entscheidet über den Wert der unterstützenden Funktion, die die Institutionen für das Handeln übernehmen. Wenn eine jeweils gegebene Pluralität von Institutionen dem Handeln ungeordnet gegenübertritt, wenn beliebige Alternativen ohne Präferenzmöglichkeiten einander relativieren, wenn durch konträre Tendenzen im Innern die Institutionenfülle auseinanderzubrechen droht, so ist der anstandslosen Unterstützung des Handelns höchst ungenügend gedient. Ein institutionelles Chaos in Phasen historischen Umbruchs kann zu Handlungsblockaden, die Wucherungen bürokratischer Überreglementierung können zur Auflösung geregelter Interaktion führen. Umgekehrt wird ein übersichtliches und wohlgegliedertes Gefüge der auf relevante Vollzüge klar spezifizierten Institutionen die Aufgabe besser erfüllen, komplexes Tun durch befriedigende Abwicklung aller involvierten Intentionen zu erleichtern.

Allein aus der genuinen *Perspektive des Handelns* ist also einzuschätzen, ob die Institutionen zusammengenommen auch wirklich die Leistung der Abstützung erbringen. Die mit praktischer Konkretion naturgemäß einhergehende Diversität bedarf einer

verläßlichen Gesamtregelung, die über Detaillösungen und partielle Bewältigung der praktischen Probleme hinausreicht. Der Grad institutionell geprägter Rationalität oder einer objektiv gewordenen Vernunft zeigt sich am inneren Zusammenhang, den die Institutionen aus sich heraus bilden und der das Handeln in seiner Mannigfaltigkeit spannungslos aufnimmt. Die Rationalität entspringt keiner äußeren Quelle, kein verselbständigtes Prinzip verfügt darüber, keine vom Ganzen abgespaltene Instanz setzt etwa ein höheres Recht des Geistes in jenem Gefüge historisch zur Geltung gekommener Lebensformen durch. Die Rationalität ist identisch mit der Durchsichtigkeit des Zusammenhangs untereinander verwobener Lebensformen, die den Praxisbedürfnissen handelnder Subjekte entgegenkommen. *Durchsichtig* kann ein solches Gefüge aber nur werden vom praktischen Selbstverständnis der Betroffenen her.

IV

Gibt man dem Leitgedanken der Praxis das gebührende Gewicht, so heben sich differente Rationalitätsbestimmungen deutlich ab. Es ist nämlich keineswegs selbstverständlich, die Rationalität des Institutionenzusammenhangs primär unter praktischen Gesichtspunkten zu beurteilen. Wo von dieser Grundlage abgewichen wird, schleichen sich schnell Mißverständnisse ein. Insbesondere die *Soziologie* hat Rationalität oft *technisch* ausgelegt und dabei eine Zwecksetzung annehmen müssen, die unabhängig vom Praxisinteresse festliegt. Die Beherrschbarkeit des Sozialkörpers oder der Selbsterhalt eines hoch entwickelten Systems stehen für die Erforschung des Funktionierens von Gesellschaft obenan. Paradigmatisch hat Weber in Auseinandersetzung mit Marx am modernen Kapitalismus die Dienlichkeit von Einrichtungen wie dem formellen Recht und der Bürokratie für wirtschaftliche Verkehrsformen studiert, die sich dominant auf die gesamte Gesellschaft gelegt haben. Wie das Beispiel von Parsons zeigt, hat Soziologie sich sogar auf Traditionen der praktischen Philosophie berufen können, die sich seit Hobbes dem zentralen Problem der Ordnungssicherung bei auseinanderstrebenden Elementen widmete.

Gelegentlich ist angenommen worden, daß die moralische Wissenschaft, die *Hobbes* in deutlicher Parallele zur technisch um-

setzbaren Naturwissenschaft konzipierte, nur dem Souveränitätsanspruch des neuzeitlichen Absolutismus das Instrument geliehen habe. Inwieweit das durch Sanktionen garantierte Recht unmittelbar auch die praktischen Interessen von handelnden Subjekten berührt, die auf die ständige Möglichkeit unbedrohten Weiterhandelns angewiesen sind, gerät darüber außer acht. Vermutlich stellt die Hobbessche Konstruktion einer gemeinsamen Verpflichtung zur Unterwerfung unter einen Souverän den Grenzfall dar, wo praktische Interessen mit einem technischen Apparat bedient werden. Seit das 18. Jahrhundert vom Not- und Verstandesstaat zu sprechen begann, ist indes die Empfindlichkeit für die Verengung gewachsen, die eine in sich zweckmäßig funktionierende Organisation für die um ihre praktische Identität besorgten Subjekte bedeutet.

Gerade die Hegelsche Idee einer neuen Sittlichkeit war gedacht, aus der Enge eines technischen Systems in einen sinnvollen Zusammenhang von Lebensformen hinauszuführen. Die Systematizität des Zusammenhangs wurde dem objektiven Geist übertragen, der der Kapazität betroffener Subjekte apriori überlegen ist. Die latent totalitären Züge des Hegelschen Staatsbegriffs mag spätere Polemik im Lichte rechter und linker Perversionen unseres Jahrhunderts überzeichnet haben. Ohne Zweifel aber will Hegel ein Urteil der in Institutionen lebenden Subjekte über den Sinn dieser Lebensformen nicht gelten lassen, da die Subjektivität ihm entweder als leere Abstraktion erscheint oder der individuellen Vorurteile verdächtig ist. Kann man jedoch der Konsequenz nicht folgen, die das Urteil des objektiven Geistes einem universalhistorischen Rechtsstreit mit prognostiziertem Resultat anheimstellt, so bleiben allein die *praktischen Subjekte* übrig, die über den Sinn der ihnen dienenden Institutionen kompetent befinden könnten.

Praktische Subjekte repräsentieren kein abstraktes Prinzip selbstbewußter Identität und sind doch mehr als der Spiegel individueller Launen und zufälliger Ansichten. Ihre Ausrichtung auf Praxis bereichert die nackte Subjektivität durch konkreten Weltbezug und filtert gleichzeitig mit der Allgemeinheit jener Orientierung die borniertesten Partikularitäten aus. Praktische Subjekte sind hier aufzufassen als die *Autoren von Maximen*, in denen eine überindividuelle Klugheitsüberlegung Regeln für subjektives Handeln aufstellt. Die Maximenregelung wird zwar von den

praktischen Subjekten verantwortet, sie unterwirft aber das einzelne Tun einer gewissen Allgemeinheit. Wo Maximen gelten, hat die Beliebigkeit kontingenter Reaktionen bereits einer Handlungsorientierung Platz gemacht, die die Schranken der Privatheit überwindet. Praktische Subjekte formulieren auf der Ebene der Maximen, was andere ebensogut akzeptieren können, was eventuell sogar alle miteinander angeht.

Weil Maximen Ausdruck von Klugheitsüberlegungen sind, haben sie *in der Dimension des Subjektiven* an *praktischer Vernunft* teil. Ein Subjekt sucht herauszufinden, was der Sache nach in einer bestimmten Situation das gebotene oder ratsame Verhalten ist. Dabei wird das Handeln auf typische Fälle stilisiert, die wiederkehren und andern Handelnden genauso vertraut sind. Was einem Subjekt gut und richtig dünkt, wird in Gestalt der Maxime intersubjektiv vermittelbar. Einmal ausgesprochen, lassen sich Maximen von jedermann übernehmen, der in vergleichbarer Lage Handlungsorientierung braucht. Obwohl sie der Verbindlichkeit von Normen entbehren, bieten Maximen ein unerschöpfliches Medium des Austauschs unter Subjekten über Orientierungsfragen von hoher Konkretheit, die ein jeder für sich im Lichte praktischer Vernunft entscheidet.

Von den so verstandenen Maximen her ist der Schritt in die *etablierten gemeinsamen Lebensformen* vorbereitet. Sinnvolle Einrichtungen kollektiver Praxisorganisation werden den Subjekten weder aufoktroyiert, noch bleiben sie ihnen als fremde Strukturen unzugänglich. Den Gegensatz zwischen der selbstverantworteten Orientierung praktischer Subjekte und den objektiven Institutionen überbrücken jene Regeln, in denen Subjekte vorläufig artikulieren, was bei gemeinsamer Praxis alle Beteiligten interessieren muß. Der Gegensatz ist nicht zu verwischen, weil sonst die tragende Funktion der Lebensformen für gemeinsame Praxis in subjektives Belieben aufgelöst würde. Geschichtlich betrachtet existieren solche Formen immer schon, bevor ihre Funktion thematisch wird. Daher erfolgt auch der Eintritt in geltende Lebensformen nicht etwa auf dem Wege des Kultivierens von Maximen, sondern durch Sozialisation, Lernen und Traditionsstiftung. Gleichwohl erschließen sich institutionelle Formen vom maximengeleiteten, allgemein über sich selbst verständigten Handeln her ohne Widerstände, wenn es gelingt, die objektiv geronnene Vernunft, die aus verbindlicher Praxisregelung entgegentritt, auf

einer Linie mit derjenigen Vernunft zu interpretieren, die ein Handelnder im beschränkten Umkreis seines Tuns walten läßt.

Dazu ist ein Verfahren hilfreich, das in zwei Schritten zunächst die vorgefundenen Institutionen auf ihren *normativen Kern* zurückführt, um die Norm dann *probeweise in Maximen zu übersetzen.* Hat sich einmal die Norm herausgeschält, auf der eine überlieferte Institution beruht, so ist Einsicht an die Stelle von Gewohnheit getreten. Man überläßt sich nicht mehr bedenkenlos den Üblichkeiten, weil es sich »eben so gehört«. Das faktische Bestehen einer aus Zutrauen weitergetragenen Institution wird im Lichte der Frage beurteilt, warum kollektives Handeln auf diese Weise geregelt ist und nicht vielmehr anders möglich wäre oder überhaupt jeder Regelung entraten könnte. Der normative Kern gibt einen Grund für diese bestimmte Lebensform zu erkennen, und damit ist ein pauschaler Verdacht auf die Herrschaft der Kontingenz in historischen Beständen abgewiesen.

Die hinter der einzelnen Lebensform entdeckte Norm ist im Zuge dieser Vergewisserung aber noch keineswegs *legitimiert.* Aus der Einsicht in den Grund einer Lebensform folgt nicht notwendig auch Zustimmung zu ihr. Man kann durchaus verstehen, warum Leute überwiegend ein ganz gewisses Verhalten an den Tag legen, ohne für das eigne Tun ein analoges Verhalten aufgrund derselben Norm richtig zu finden. Nach der oben entwikkelten These sind Lebensformen erst in einem Zusammenhang, der als solcher durchsichtig ist, vernünftig zu nennen. Solange der Zusammenhang nicht faßlich wird, muß also die Lokalisation einer Einzelnorm als Teil der sittlichen Welt mißlingen. Entscheidend für die Beurteilung ist der Zusammenhang, weil er allein das Handeln eines Subjekts ermöglicht, das auf verschiedenen Ebenen der Interaktion seine Identität wahrt. Das Subjekt, das sich als Akteur durch die gesamte Dimension gesellschaftlicher Praxis bewegt, ist überall gleichermaßen zu Hause, weil kein Vollzug es wesentlich von ihm selber ablenkt.

Dafür ist eine Einheit von Lebensformen die Voraussetzung, welche die praktisch verwirrende Situation erkennbar überwindet, daß eine Menge isolierter Normen unverbunden nebeneinander existiert. Die im Zusammenhang von Lebensformen erreichte Rationalität weist über das Stückwerk partieller Lösungen von gesellschaftlichen Organisationsproblemen deutlich hinaus und ist als Stützung von Praxis gemäß der ganzen Breite ihrer Kon-

kretion in sich vernünftig. Freilich muß der institutionelle Zusammenhang ein und demselben Subjekt erkennbar sein, das als Akteur den mannigfachen normativen Anforderungen gegenübersteht. Eine authentischere Auskunft gibt es nicht als das Urteil des Betroffenen, der am besten weiß, ob die historisch offerierten Lebensformen hinsichtlich ihrer Leistung für das Handeln Zustimmung verdienen oder nicht.

Da ein solches Urteil in der Perspektive des normunterworfenen Handelnden anstelle eines unbeteiligten Betrachters gefällt werden muß, ist ein Verfahren zu wählen, das die Geltung der zuständigen Normen nicht suspendiert, sondern im ganzen Spektrum der Lebensformen beibehält. Jede Auslese und Distanznahme, die problematisch gewordene Normen herauslöst und für sich untersucht, würde methodisch einer Prüfung der Rationalität im Zusammenhang die Grundlage entziehen. Die Beurteilung des Zusammenhangs aus einem übergeordneten Gesichtspunkt, den kein Handelnder in seiner normativ festgelegten Praxis einnimmt, würde wiederum die Praxisbedeutung verfehlen. So scheint eine probeweise *Übersetzung* der Normen in Maximen der Weg zu sein, auf dem die Geltung unangetastet bleibt, der Zusammenhang nicht zerstört wird und dennoch eine Deutung der Institutionenrationalität im Horizont der Handlungsrationalität sich abzeichnet.

Weder reduziert der Handelnde hierbei die objektive Norm auf eine subjektive Maxime, noch schwingt der Einzelne sich zum Richter über alle Lebensformen auf. Der Reichtum historisch entfalteter Institutionen wird vielmehr unterstellt als ein Rahmen, auf den keine Praxis verzichten kann und den deshalb keine Praxis völlig neu zu installieren vermag. Vor diese Gegebenheit gestellt, fragt das Subjekt nun, ob es die institutionell fixierten Definitionen des Handelns zu seinen eigenen machen könnte. Falls die normativ erlassene Regel möglicherweise auch zu einer selbst entworfenen tauglich ist, läßt das Verlangte sich als das Gewollte auffassen. Die Norm behält jeweils ihre ursprüngliche Verbindlichkeit, sie verliert aber die Unverständlichkeit der Willkür oder des bloß Faktischen, das mit praktischer Vernunft inkompatibel scheint.

Mit der Übersetzung von Normen in Maximen probiert das Subjekt Verhaltensweisen, zu denen der Einzelne innerhalb von Lebensformen herangebildet werden muß, weil sie in ihrer Viel-

falt und Konkretion die Kapazität jedes Einzelnen übersteigen, als solche aus, die jeder Einzelne aufgrund der ihm verfügbaren Vernunft zu akzeptieren vermag. Die Überlegenheit der historisch gewachsenen Welt der Praxis wirkt nicht länger erdrückend für das Subjekt, das die kluge Orientierung seines Tuns an Maximen gelernt hat, sofern die vorgegebene Ordnung durch probeweise Übersetzung in Maximen angeeignet werden kann. Das Subjekt findet sich in der objektiven Welt unentfremdet wieder, weil die Institutionen eine Rationalität aufweisen, die sich durchgängig in Kategorien der Handlungsrationalität interpretieren läßt. Eine Welt, die derart transparent wird, darf *sittlich* heißen.

Die Deutung von Institutionen im Ausgang von Maximen hat zwei Vorteile. Einmal läßt sich ohne Rückgriff auf *externe Zwecke* technischer Beherrschbarkeit oder universalhistorischer Teleologie die Rationalität als immanenter Zusammenhang der Lebensformen vom Handeln her bestimmen. Was sich auf die Weise gar nicht aufschließt, ist entweder ein totes Relikt der Vergangenheit, das mit dem aktuellen Sozialleben nichts mehr zu tun hat, oder ein fremder Zwang, der mit den Subjekten in keine andere Beziehung tritt als die der Macht. Die abgestorbenen Konventionen fügen sich nicht in den Zusammenhang, die pure Gewalt verweigert jegliche Einbeziehung. In beiden Fällen wird die Irrationalität als Verzerrung des Zusammenhangs greifbar.

Der andere Vorteil des Maximenbegriffs liegt in der Offenheit gegenüber *historischem Wandel*. Veränderte Lebensbedingungen bringen neue Maximen hervor, während alte aus Mangel an Praxis von selbst ihre Geltung verlieren. Dementsprechend müssen Verschiebungen im Institutionengefüge, Expansionen der verbindlich geregelten Lebensbereiche, wie die stetig wachsende Verrechtlichung, die Ökonomisierung der Politik, die Politisierung des Privaten usw., prinzipiell an die schwankende Handlungsanleitung durch Maximen anknüpfen können, um von den angesprochenen Subjekten verstanden zu werden. Wo dies ausbleibt – und zwar nicht in ephemerer Stimmungsanalyse, sondern auf Dauer und mit unleugbaren sozialen Folgen –, da ist der Verdacht begründet, daß die Institutionen den Praxisbedürfnissen nicht entsprechen. Sie mögen ihnen hypertroph entwachsen sein, kraftlos die überholten Regelungen repetieren oder aktuelles Handeln in Unzumutbarkeiten ersticken.

Der philosophischen Besserwisserei in praktischen Dingen ist

mit der Delegation des Urteils an die Betroffenen jedenfalls ein Ende gesetzt. Nicht Philosophenkönige regieren dank idealen Wissens, nicht ihre modernen Nachfolger im Namen rationaler Forschergemeinschaften und auch nicht die Monopolisten der Kritik, die den unglücklichen historischen Subjekten die Kenntnis von deren wahren Interessen abnehmen. Wo es um Praxis geht, hat der Theoretiker dem Handelnden gegenüber nichts voraus, sondern muß seine Rationalitätsideale an der praktischen Vernunft korrigieren, wie sie in der Tat geübt und historisch wirksam geworden ist. Die Vernunft in der Geschichte ist keine Sache der Verordnung, sie muß sich durchsetzen, oder sie weckt den Zweifel, daß ein Reden über Praxis fälschlich für die Wirklichkeit gehalten wird und, wo sich Unverträglichkeiten zeigen, nötigenfalls auch gegen die Wirklichkeit die Oberhand behält. Schwieriger ist die Bescheidenheit der Erkenntnis, daß mit dem Vorliegen von Formen gemeinsamen Handelns Chancen für gemeinsames Handeln eröffnet werden, die weder dem Kopf eines Einzelnen noch auch der Kooperation vieler Köpfe jemals entspringen.

Anmerkungen

1 Die folgenden Überlegungen sind ausführlicher entwickelt und begründet in einem demnächst erscheinenden Buch: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1984.

2 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 38.

Jürgen Habermas
Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform ›rational‹?

Im Schnittpunkt von philosophischer Hermeneutik und Neoaristotelismus ist eine Diskussion angesiedelt, die den von Hegel gegen Kant angestrengten Prozeß in Sachen Sittlichkeit vs. Moral wieder eröffnet. Heute haben sich die Fronten insofern verändert, als sich die Verteidiger einer formalistischen Ethik wie Rawls, Lorenzen oder Apel auf den Begriff einer prozeduralen Rationalität stützen, die nicht mehr die theologische Hypothek der Zwei-Reiche-Lehre trägt; deshalb brauchen auch die Anwälte der Moralität die Vernunft nicht mehr als das Noumenale der Welt der Erscheinungen und der Geschichte abstrakt gegenüberzustellen. Andererseits verzichten die Anwälte der konkreten Sittlichkeit auf die Rückendeckung durch einen absoluten Geist, der durch die Weltgeschichte als das Weltgericht hindurchgreift. Soweit sie nicht zum Historismus zurückkehren und den harten universalistischen Kern der Vernunft relativistisch aufweichen, stehen sie, wie ihre Kontrahenten, vor dem verwirrenden Problem, das Bubner in Hegels Worten formuliert: wie die Spuren der Vernunft in der Geschichte zu entziffern seien. Diese aufgelockerten Fronten haben immerhin den Vorzug, daß beide Seiten über dasselbe Thema streiten. Ich will die vier Abschnitte von Bubners Referat der Reihe nach kommentieren. Dabei werde ich von philosophiegeschichtlichen Bezügen absehen und mit Karl-Otto Apel voraussetzen, daß die Kantische Position im Rahmen einer Diskursethik neu gefaßt (a) und gegen Positionen des Wertskeptizismus verteidigt werden kann (b). Lassen Sie mich diese beiden Thesen, auf die ich in unserem Zusammenhang nicht eingehen kann, wenigstens erläutern.

(a) Jede formalistische Ethik muß ein Prinzip angeben können, das grundsätzlich erlaubt, über strittige moralisch-praktische Fragen ein rational motiviertes Einverständnis herbeizuführen. Ich habe für einen Universalisierungsgrundsatz, der als Argumentationsregel verstanden werden soll, die Formulierung vorgeschlagen:

(U) Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.

Wenn es möglich ist, U aus dem normativen Gehalt der allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen von Argumentation überhaupt abzuleiten, läßt sich die Diskursethik auf die sparsame Formel bringen:

(D) Jede gültige Norm müßte die Zustimmung aller Betroffenen, wenn diese nur an einem praktischen Diskurs teilnehmen würden, finden können.

Für das folgende will ich *voraussetzen*, daß eine formalistische Ethik in dieser oder einer äquivalenten Variante aussichtsreich verteidigt werden kann – auch gegen den ideologiekritischen Versuch, dieser – wie jeder – Moraltheorie eine »unerkannte Historizität« nachzuweisen.[1]

(b) Bubner verläßt sich darauf, daß Hegel der Kantischen Theorie, wie er sagt, »eine Komplizenschaft mit dem entfremdeten Leben seiner Gegenwart« nachgewiesen habe. Die auch durch Marx informierte und über anderthalb Jahrhunderte fortgesetzte Diskussion hat tatsächlich ideologische Gehalte aufspüren können, die sich in Kants Rechtsphilosophie, und zwar in den naturrechtlich konstruierten Zusammenhang von Freiheit, Gleichheit und Privateigentum, eingeschlichen haben. Aber dieser blinde Fleck erklärt sich eher aus einer inkonsequenten Durchführung des ethischen Formalismus als aus der unvermeidlichen Historizität jedes allgemeinen Gedankens. A. Wellmer hat jene Inkonsequenzen, auf die wir freilich erst im Lichte historischer Erfahrungen gestoßen werden, auf die Formel gebracht: bei Kant werde das Diskursmodell der Freiheit und Gleichheit durch das von der Naturrechtstradition übernommene Marktmodell der Freiheit und Gleichheit verkürzt.[2]

Auf diese beiden, durchaus kontroversen Punkte werde ich nicht eingehen, weil sich Bubner nicht mit der Widerlegung irgendeiner formalistischen Ethik beschäftigt, sondern mit der Frage: was wir mit einer solchen Position gewonnen hätten, wenn sie sich begründen ließe. Muß nicht eine Moraltheorie, die das unparteiliche Urteil an abstrakte Grundsätze oder gar an das Verfahren der diskursiven Einlösung normativer Geltungsansprüche bindet, dem sittlichen Leben hoffnungslos äußerlich bleiben?

Im ersten Abschnitt behandelt Bubner die Kosten der Abstraktionen, die jede formalistische Ethik in Kauf nehmen muß, weil sie sich darauf beschränkt, für die Beurteilung von Normen und Handlungen lediglich ein Verfahren anzugeben. Praktische Fragen, die die Orientierung im Handeln betreffen, entstehen in konkreten Handlungssituationen – und diese sind stets in den historisch geprägten Kontext einer besonderen Lebenswelt eingelassen. Im Lichte streng moralischer Maßstäbe müssen sich solche lebensweltlichen Fragen verwandeln, denn unter moralischen Gesichtspunkten werden problematische Handlungen und Normen nicht mehr nach dem Beitrag beurteilt, den sie zur Erhaltung einer bestimmten Lebensform oder zur Fortsetzung einer individuellen Lebensgeschichte leisten. Sobald wir Handlungsweisen oder Normen unter dem Gesichtspunkt prüfen, ob sie im Falle allgemeiner Verbreitung bzw. Befolgung die ungeteilte Zustimmung aller potentiell Betroffenen finden würden, *sehen* wir zwar nicht von ihrem Kontext *ab*; aber die Hintergrundgewißheiten der faktisch eingewöhnten Lebensformen und Lebensentwürfe, in denen die Normen stehen und problematisch geworden sind, dürfen dann nicht mehr als ein *fraglos gültiger* Kontext *vorausgesetzt* werden. Die Transformation von Fragen des guten und richtigen Lebens in Fragen der Gerechtigkeit setzt die Traditionsgeltung des jeweiligen lebensweltlichen Kontextes außer Kraft. Das ist indessen etwas anderes als die Abstraktionsleistungen, die Bubner beklagt. Bubner meint, daß sich das moralisch urteilende Subjekt »unvermittelt in einen Zustand konfliktfreier Koexistenz von Vernunftwesen versetzen« und von den Umständen der konkreten Handlungssituation ganz absehen müsse.

Bubners Formulierung, daß sich unter moralischen Gesichtspunkten »jedermann jederzeit so verhalten solle, wie alle sich müßten verhalten können«, ist in dieser Hinsicht irreführend. Das moralische Urteil darf, auch Kant zufolge, nicht vor der Kontingenz und der Mannigfaltigkeit der konkreten Lebensumstände, unter denen die Orientierung im Handeln jeweils problematisch wird, die Augen verschließen. Trivialerweise müssen sich die Subjekte diejenigen Maximen, die sie im Lichte des kategorischen Imperativs beurteilen wollen, *geben* lassen.[3] In gleicher Weise verstehe ich den praktischen Diskurs als ein Verfahren, das nicht der

Erzeugung von gerechtfertigten Normen dient, sondern der Prüfung der Gültigkeit vorgefundener, aber problematisch gewordener und hypothetisch erwogener Normen. Die konkrete Ausgangslage eines gestörten normativen Einverständnisses, auf die sich praktische Diskurse jeweils als Antezedens beziehen, determiniert Gegenstände und Probleme, die zur Verhandlung ›anstehen‹. Solche Probleme kommen auf die betroffenen Subjekte stets als etwas Objektives zu – sie können nicht nach dem Modell des Descartesschen Zweifels beliebig erzeugt werden.

Freilich werden die sich aufdrängenden Themen und Inhalte im Diskurs so bearbeitet, daß am Ende alles herausfällt, was im Kreise der potentiell Betroffenen als Ausdruck eines partikularen Interesses gelten muß – und nicht als eine Partikularität von der Art, wie sie *jedem* der Beteiligten zugestanden werden könnte. Ist es vielleicht diese Selektivität, die das Verfahren zur Lösung praktischer Fragen untauglich macht? Wenn wir praktische Fragen als Fragen des ›guten Lebens‹ (oder der ›Selbstverwirklichung‹) definieren, die sich jeweils auf das Ganze einer partikularen Lebensform oder auf das Ganze einer individuellen Lebensgeschichte beziehen, ist der ethische Formalismus in der Tat einschneidend: der Universalisierungsgrundsatz funktioniert wie ein Messer, das einen Schnitt legt zwischen ›das Gute‹ und ›das Gerechte‹, zwischen evaluative und streng normative Aussagen. Kulturelle Werte, die in den Praktiken des Alltags verkörpert sind, oder Ideale, die das Selbstverständnis einer Person prägen, führen zwar einen Anspruch auf intersubjektive Geltung mit sich, aber sie sind so sehr mit der Totalität einer besonderen, sei es kollektiven oder individuellen Lebensweise verwoben, daß sie nicht von Haus aus normative Geltung im strikten Sinne beanspruchen können – sie *kandidieren* allenfalls für eine Verkörperung in Normen, die ein allgemeines Interesse zum Zuge bringen sollen. Daraus ergibt sich aber nur eine Präzisierung des Anwendungsbereichs der universalistischen Moral: sie hat es nicht mit der Präferenz von Werten, sondern mit der Sollgeltung von Normen – und der in ihrem Licht gebotenen Handlungen – zu tun.

Die Abstraktionsleistungen, die eine formalistische Ethik erfordert, beziehen sich also nicht auf historische Randbedingungen und konkrete Inhalte der regelungsbedürftigen Konflikte, sondern auf etwas ganz anderes. Der hypothetische Blick des moralisch urteilenden Subjekts bringt einzelne problematisch ge-

wordene Handlungen und Normen, gegebenenfalls auch eine Gesamtheit legitim geregelter interpersonaler Beziehungen, unter den Gesichtspunkt deontischer Geltung. Er schneidet diese nicht von dem Kontext der jeweiligen Lebenswelt, sondern von der selbstverständlichen Geltung, d. h. von den Evidenzen dieses lebensweltlichen Hintergrundes ab. Dadurch verwandeln sich die zum Problem gewordenen Normen in Sachverhalte, die gültig, aber auch ungültig sein können. So entsteht eine Differenz zwischen dem Bereich *hypothetisch* zugänglicher und abstrakter Handlungsnormen einerseits, der Totalität der als Hintergrund fraglos präsenten Lebenswelt andererseits. Intuitiv lassen sich diese Bereiche von Moralität und Sittlichkeit leicht unterscheiden: eine Lebenswelt im ganzen können wir nämlich einer moralischen Betrachtung schon deshalb nicht unterwerfen, weil vergesellschaftete Subjekte zu den Lebensformen und den Lebensgeschichten, in denen sich ihre Identität gebildet hat, eine rein hypothetische Einstellung nicht einzunehmen vermögen. Niemand kann die Lebensform, in der er sozialisiert worden ist, in derselben Weise reflektiert *wählen* wie eine Norm, von deren Gültigkeit er sich überzeugt hat.[4]

Soweit Bubner diese Differenz zwischen einem Bereich moralisierbarer Handlungsnormen und dem Ganzen einer präreflexiv anwesenden Lebenswelt im Blick hat, behauptet er mit Recht: daß sich »ein jenseitiges Reich der Zwecke ... niemals zu einer Lebensform im Diesseits gestalten« könne. Wie kann aber Moralität überhaupt praktisch werden, wenn sich das moralisch urteilende Subjekt mit seinen abstrakten Einsichten aus dem Kontext lebensweltlicher Gewißheiten herausdreht?

ad II: Die historische Vermittlung von Moralität und Sittlichkeit

Hegel hat die Geschichte als die Sphäre begriffen, in der sich Moralität und Sittlichkeit vermitteln. Bubner lehnt freilich die logische Natur dieser Vermittlung und damit Hegels Lösungsvorschlag ab – den welthistorischen Kampf der Volksgeister als das Medium, in dem sich der Staat als der existierende Begriff verwirklicht. Daß die Moralität im sittlichen Staat der *Rechtsphiloso-*

phie ein für allemal objektive Gestalt annehme, das hat schon Marx und dessen Zeitgenossen nicht mehr eingeleuchtet – um wieviel weniger uns. Auch Bubner will sich durch das Staatsmodell den Blick nicht verstellen lassen, er will statt dessen die Spuren der Vernunft im »breiten Feld tätig erfüllter Lebensformen« sondieren. Wenn aber diese Spurensicherung nicht beim frühen Marx oder bei Dilthey, nicht in Ideologiekritik oder in Historismus enden soll, muß sie sich von einem normativ gehaltvollen Konzept der sittlichen Lebensform leiten lassen. Mit diesem Leitfaden hat Bubner Schwierigkeiten.

Einerseits rettet er das zentrale Motiv der Hegelschen Kantkritik. Die moralisch *urteilenden* Subjekte können normalerweise ihrer Einsicht gemäß erst *handeln*, wenn sie in sittlichen Lebenszusammenhängen zu moralisch handlungsfähigen Subjekten herangebildet worden sind. Die Sittlichkeit einer Lebensform bewährt sich also in Bildungsprozessen und in Verhältnissen, die dem Einzelnen seine konkreten Pflichten bewußt machen und ihn zugleich motivieren, danach zu handeln. Andererseits begreift Bubner die Gestalten der Sittlichkeit nicht als historische Ausprägungen ein und *derselben* Moral. Vielmehr gibt er den universalistischen Begriff der Moral zugunsten eines kulturalistischen Begriffs der Sittlichkeit preis, weil er fälschlich der Meinung ist, daß eine formalistische Ethik von allen Inhalten abstrahieren müsse und von vornherein der sozialen und geschichtlichen Differenzierung der Handlungsweisen, überhaupt dem Pluralismus der Lebenswelten nicht gewachsen sei. Ohne den Bezugspunkt einer Moral, die trotz ihrer vielfältigen historischen Verkörperungen mehr ist als eine Idiosynkrasie der abendländischen Kultur oder gar des europäischen Bürgertums am Ende des 18. Jahrhunderts, geht auch die Einheit der praktischen Vernunft »im breiten Feld der tätig erfüllten Lebensformen« verloren. Bubner kann nicht beides haben: er kann nicht den Unterschied zwischen Moralität und Sittlichkeit einziehen[5] und gleichwohl eine Vernunft in der Geschichte entdecken, in deren Licht einige Gestalten der Sittlichkeit vor anderen ausgezeichnet werden können.[6] Um das alte Problem des Verhältnisses von Moralität und Sittlichkeit schärfer zu fassen, will ich noch einmal zu den Abstraktionsleistungen einer Moral zurückkehren, die Fragen der Gerechtigkeit von Fragen des guten Lebens isoliert.

Für den hypothesenprüfenden Diskursteilnehmer verblaßt die

Aktualität seines lebensweltlichen Erfahrungszusammenhangs; ihm erscheint die Normativität der bestehenden Institutionen ebenso gebrochen wie die Objektivität der Dinge und Ereignisse. Im Diskurs nehmen wir die gelebte Welt der kommunikativen Alltagspraxis sozusagen aus einer artifiziellen Retrospektive wahr; denn im Licht hypothetisch erwogener Geltungsansprüche wird die Welt der institutionell geordneten Beziehungen in ähnlicher Weise *moralisiert* wie die Welt existierender Sachverhalte *theoretisiert* – was bis dahin als Tatsache oder Norm fraglos gegolten hatte, kann nun der Fall oder auch nicht der Fall, gültig oder ungültig sein. Die moderne Kunst hat übrigens einen vergleichbaren Problematisierungsschub im Reich der Subjektivität eingeleitet: die Welt der Erlebnisse wird ästhetisiert, d. h. freigesetzt von den Routinen der Alltagswahrnehmung und den Konventionen des Alltagshandelns. Es empfiehlt sich deshalb, das Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit als Teil eines komplexeren Zusammenhangs zu sehen. Max Weber hat den okzidentalen Rationalismus unter anderem dadurch charakterisiert gesehen, daß sich in Europa Expertenkulturen herausbilden, die die kulturelle Überlieferung in reflexiver Einstellung bearbeiten und dabei die im engeren Sinne kognitiven, ästhetisch-expressiven und moralisch-praktischen Bestandteile voneinander isolieren. Sie spezialisieren sich jeweils auf Wahrheitsfragen, Geschmacksfragen und Fragen der Gerechtigkeit. Mit dieser internen Ausdifferenzierung der sogenannten ›Wertsphären‹, der wissenschaftlichen Produktion, der Kunst und Kritik, des Rechts und der Moral treten auf der kulturellen Ebene *die* Elemente auseinander, die innerhalb der Lebenswelt ein schwer auflösbares Syndrom bilden. Mit diesen Wertsphären entstehen erst die reflexiven Perspektiven, aus denen die Lebenswelt als die ›Praxis‹ erscheint, mit der die Theorie vermittelt werden soll, als das ›Leben‹, mit der die Kunst sich gemäß den surrealistischen Forderungen versöhnen möchte, oder eben: als die ›Sittlichkeit‹, zu der sich die Moralität ins Verhältnis setzen muß.

Aus der Perspektive eines Teilnehmers an moralischen Argumentationen stellt sich die auf Distanz gebrachte Lebenswelt, wo kulturelle Selbstverständlichkeiten moralischer, kognitiver und expressiver Herkunft miteinander verwoben sind, als Sphäre der Sittlichkeit dar. Dort sind die Pflichten derart mit konkreten Lebensgewohnheiten vernetzt, daß sie ihre Evidenz aus Hintergrundgewißheiten beziehen können. Fragen der Gerechtigkeit

stellen sich dort nur innerhalb des Horizonts von *immer schon beantworteten Fragen* des guten Lebens. Unter dem unnachsichtig moralisierenden Blick des Diskursteilnehmers hat diese Totalität ihre naturwüchsige Geltung eingebüßt, ist die normative Kraft des Faktischen erlahmt – können sich vertraute Institutionen in ebenso viele Fälle problematischer Gerechtigkeit verwandeln. Vor diesem Blick ist der überlieferte Bestand an Normen zerfallen, und zwar in das, was aus Prinzipien gerechtfertigt werden kann, und in das, was nur noch faktisch gilt. Die lebensweltliche Fusion von Gültigkeit und sozialer Geltung hat sich aufgelöst. Gleichzeitig ist die Praxis des Alltags in Normen und Werte auseinandergetreten, also in den Bestandteil des Praktischen, der den Forderungen streng moralischer Rechtfertigung unterworfen werden kann, und in einen anderen, nicht moralisierungsfähigen Bestandteil, der die besonderen, zu individuellen oder kollektiven Lebensweisen integrierten Wertorientierungen umfaßt.

Gewiß, auch die kulturellen Werte transzendieren die faktischen Handlungsabläufe; sie verdichten sich zu den historischen und lebensgeschichtlichen Syndromen von Wertorientierungen, in deren Licht die Subjekte das ›gute Leben‹ von der Reproduktion ihres ›nackten Lebens‹ unterscheiden können. Aber die Ideen des guten Lebens sind keine Vorstellungen, die als ein abstraktes Sollen vorschweben; sie prägen die Identität von Gruppen und Individuen derart, daß sie einen integrierten Bestandteil der jeweiligen Kultur oder der Persönlichkeit bilden. So geht die Herausbildung des moralischen Gesichtspunktes mit einer Differenzierung innerhalb des Praktischen Hand in Hand: die *moralischen Fragen*, die unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen oder der *Gerechtigkeit* grundsätzlich rational entschieden werden können, werden nun von den *evaluativen Fragen* unterschieden, die sich unter dem allgemeinsten Aspekt als Fragen des *guten Lebens* (oder der Selbstverwirklichung) darstellen und die einer rationalen Erörterung nur innerhalb des unproblematischen Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform oder einer individuellen Lebensführung zugänglich sind.

Wenn man sich diese Abstraktionsleistungen der Moralität vor Augen führt, wird beides klar: der Rationalitätsgewinn, den die Isolierung von Gerechtigkeitsfragen einbringt, und die Folgeprobleme einer Vermittlung von Moralität und Sittlichkeit, die daraus entstehen. Innerhalb des Horizonts einer Lebenswelt ent-

lehnen praktische Urteile sowohl die Konkretheit wie die handlungsmotivierende Kraft einer internen Verbindung mit den fraglos gültigen Ideen des guten Lebens, mit der institutionalisierten Sittlichkeit überhaupt. Keine Problematisierung kann, in diesem Umkreis, so tief reichen, daß sie die Vorzüge der existierenden Sittlichkeit verspielen könnte. Genau das tritt ein mit den Abstraktionsleistungen, die der moralische Gesichtspunkt fordert. Deswegen spricht Kohlberg vom Übergang zur postkonventionellen Stufe des moralischen Bewußtseins. Auf dieser Stufe löst sich das moralische Urteil von den lokalen Übereinkünften und der historischen Färbung einer partikularen Lebensform; es kann sich nicht länger auf die Geltung dieses lebensweltlichen Kontextes berufen. Und moralische Antworten behalten nur mehr die rational motivierende Kraft von Einsichten zurück; sie verlieren mit den fraglosen Evidenzen eines lebensweltlichen Hintergrundes die Schubkraft empirisch wirksamer Motive. Jede universalistische Moral muß diese Einbußen an konkreter Sittlichkeit, die sie um des kognitiven Vorteils willen zunächst in Kauf nimmt, wettmachen, um praktisch wirksam zu werden. Ihre demotivierten Antworten auf dekontextualisierte Fragen können praktische Wirksamkeit nur erlangen, wenn *zwei Folgeprobleme* gelöst werden: die Abstraktion von den Handlungskontexten muß ebenso rückgängig gemacht werden wie die Trennung der rational motivierenden Einsichten von empirischen Einstellungen.

An dieser Stelle können wir den Faden der Hegelschen Kant-Kritik aufnehmen und die Frage stellen, unter welchen Bedingungen Lebensformen eine Praxis fördern, die den Beteiligten beides ermöglicht: prinzipiengeleitete moralische Urteile zu fällen und nach ihren moralischen Einsichten zu handeln. Mit dieser Fragestellung halte ich am Begriff der universalistischen Moral als dem Kern fest, der in der Schale sittlicher Lebensformen historisch verschiedene Gestalten annehmen kann. Wer diesen Bezugspunkt preisgibt, wer lokale Moralen im Bannkreis konkreter Sittlichkeit eingeschlossen hält, begibt sich des vernünftigen Maßstabes für die Beurteilung sittlicher Lebensformen. Im übrigen hat der von Rousseau und Kant entwickelte Begriff der Autonomie auch faktisch den Maßstab abgegeben, an dem in modernen Gesellschaften die postkonventionellen Rechts- und Moralvorstellungen vom Moralbewußtsein traditionaler Gesellschaften unterschieden worden sind.

Bubner will das eine nicht tun und doch das andere nicht lassen. Weder will er die konkrete Sittlichkeit von moralischen Erwägungen, die den Horizont einer jeweils gegebenen Lebenswelt überschreiten, affizieren lassen, noch möchte er den Vernunftanspruch einem hermeneutisch erneuerten Traditionalismus schlicht aufopfern. Diese Zweideutigkeit verunsichert seinen Versuch, Maßstäbe der Rationalität anzugeben, nach denen sich das Ethos vorgefundener Lebensformen beurteilen ließe: mal bestimmt er die immanente Vernünftigkeit des Sittlichen funktionalistisch, mal normativ. Bubner entwickelt einen neoaristotelischen Begriff des Sittlichen. *Neo*aristotelisch ist dieser Begriff insofern, als er von dem vernünftig ausgewiesenen Ethos nur noch die Suggestion zurückbehält, daß das historisch Gewachsene auch schon das Bewährte sei. Was heißt das – eine *vernünftige* Lebensform?

Zunächst bietet Bubner die Leerformel an, daß Lebensformen »nach Maßgabe der Behinderung oder Ermöglichung von Praxisvollzügen« als mehr oder weniger rational eingestuft werden können. Von der Förderung einer Praxis ist die Rede, die nicht ins Stocken geraten dürfe, auch vom kooperativen Erfolg einer gemeinschaftlich vollzogenen Praxis. Aber »Praxis« wird nicht als ein normativ gehaltvoller Begriff eingeführt; es bleibt unklar, woran »die Anbahnung oder die Behinderung von Praxis« erkannt werden könnte. Gewiß, Bubner zählt eine Reihe von Kriterien auf: den Alternativenreichtum und die Differenzierung, auch die Transparenz von Handlungszusammenhängen; die Integrationsleistungen eines komplexen Ganzen, die Stabilität, die Abwendung von Chaos und Zerstörung usw. Aber Bubner selbst verspürt Ungenügen an diesen Kriterien einer auf Lebenswelten übertragenen Systemrationalität. Was für die Bestanderhaltung funktional ist, muß eine Lebenspraxis nicht schon als sittlich qualifizieren. Deshalb greift Bubner am Ende doch auf normative Gesichtspunkte zurück, um die funktionalistischen zu ergänzen. In vernünftigen Lebensformen sollen Handlungsorientierungen zum Zuge kommen, die die Borniertheit bloßer Privatinteressen überwinden; das auf Selbstverwirklichung gerichtete Interesse eines jeden soll hier mit dem Interesse aller in Einklang stehen.

Die Zweideutigkeit, die die Kennzeichnungen rationaler *Lebensformen* durchzieht, wiederholt sich beim Versuch, die Ratio-

nalität sittlichen *Handelns* zu bestimmen. Dort werden normative an funktionalistische Gesichtspunkte angeglichen, hier moralische an zweckrationale Handlungsorientierungen. Bubner entwickelt nämlich die Rationalität des Handelns am Modell des klugen oder ratsamen, von *phronesis* geleiteten Verhaltens. Die Bewältigung typischer Handlungsprobleme gibt Einzelnen Anlaß, nachahmenswerte Maximen zu erfinden und zu erproben. Aus diesem Fundus von Klugheitsregeln sollen dann normative Handlungsorientierungen hervorgehen können, die ihre pragmatische Rationalität aus einer schon unterhalb der Schwelle normativer Verbindlichkeit erfolgreichen Praxis beziehen.

Aber wiederum zeigt sich, daß Moralität nicht nahtlos aus Zweckrationalität hervorgeht. Denn eine Maxime, die zunächst einem Einzelnen »gut und richtig dünkt«, erhält ihre moralische Qualität erst dadurch, daß ihr jedermann als einer für alle gültigen Maxime zustimmen könnte. Der moralische Gesichtspunkt, eben die Verallgemeinerungsfähigkeit aller Interessen, die von einer allgemein zu befolgenden Maxime jeweils berührt sind, läßt sich aus einem noch so pragmatisch angesetzten Begriff von Sittlichkeit nicht tilgen. Dann ist es aber sinnvoller, Moralität von Sittlichkeit präzise zu unterscheiden und die Rationalität einer Lebensform danach zu beurteilen, wie weit diese einen Kontext bildet, der den Angehörigen die Ausbildung prinzipiengeleiteter moralischer Einsichten ermöglicht und deren Umsetzung in die Praxis fördert.

Moralische Urteile, die auf dekontextualisierte Fragen demotivierte Antworten geben, haben ein praktisches Defizit, das nach einem Ausgleich verlangt. Das kognitive Problem der Anwendung allgemeiner Prinzipien auf gegebene Situationen (a) und das motivationale Problem der Verankerung eines Verfahrens der moralischen Rechtfertigung im Persönlichkeitssystem (b) sind von der Art, daß die alleingelassenen Subjekte mit ihrer Lösung überfordert wären. Die Rationalität einer Lebenswelt bemißt sich dann daran, wie weit sie den Individuen bei der Lösung dieser Probleme entgegenkommt. Es ist Hegels bleibendes Verdienst, diese realistische Einsicht gegen Kant geltend gemacht zu haben. Aber im Gegensatz zum Neuaristotelismus unserer Tage hat Hegel dabei vorausgesetzt, daß das moderne Weltverständnis hinter einen kantischen Begriff von Moralität, wie immer man ihn reformulieren mag, nicht mehr zurück kann – es sei denn um den Preis

politischer Regressionen.

(a) Die diskursethische Fassung des Moralprinzips schließt eine gesinnungsethische Verengung des moralischen Urteils aus. Sie verlangt die Berücksichtigung der Folgen und Nebenwirkungen, die sich in gegebenen Kontexten aus der allgemeinen Befolgung einer strittigen Norm (voraussichtlich) ergeben. Gegenüber dieser Version braucht also der hermeneutische Skeptiker keine zusätzlichen verantwortungsethischen Gesichtspunkte anzumelden. Hermeneutische Bedenken richten sich gegen den diskursethischen Grundsatz, wie gegen alle Prinzipien, aus einem anderen Grunde – er kann nicht die Probleme seiner eigenen *Anwendung* regeln. Die Anwendung von Regeln verlangt eine praktische Klugheit, die zur diskursethisch ausgelegten praktischen Vernunft hinzutreten muß. Daraus schließt nun der Hermeneutiker, daß der diskursethische Grundsatz allein unter Zuhilfenahme eines Vermögens wirksam werden kann, das die moralischen Urteile an die lokalen Übereinkünfte der Ausgangssituation bindet und in die undurchschaute Provinzialität des jeweiligen geschichtlichen Horizonts einschließt.

Diese Konsequenz ergibt sich freilich nur, wenn man an der Perspektive einer dritten Person festhält. Dem Anspruch universalistischer Grundsätze, der als Anspruch alle lokalen Schranken sprengt, kann sich ein Diskursteilnehmer solange nicht entziehen, wie er in der performativen Einstellung einer ersten Person den Sinn der Sollgeltung von Normen ernst nimmt und diese nicht als etwas in der Welt bloß Vorkommendes objektiviert. Die transzendierende Kraft eines frontal verstandenen normativen Geltungsanspruchs wird durch die reflexive Einsicht des Hermeneutikers nicht unwirksam. Ein Beispiel, an dem sich das demonstrieren läßt, bietet die sukzessive Durchsetzung der Menschenrechte in modernen Verfassungsstaaten. Wenn Grundnormen, wie das Recht auf freie Meinungsäußerung oder das Recht der Teilnahme an allgemeinen, freien und geheimen Wahlen, erst einmal im Prinzip erkannt und anerkannt sind, schwanken auch die Anwendungen keineswegs beliebig von Situation zu Situation, sondern nehmen, wenigstens auf längere Sicht, den gerichteten Verlauf einer immer konsequenteren Verwirklichung ihres universellen Gehalts. Der Gehalt der Grundrechte selbst bringt nämlich den Betroffenen, und zwar im Lichte historischer Erfahrungen, die Selektivität einseitiger Anwendungen retrospektiv zu Bewußtsein.

Veränderte Interessenlagen öffnen uns die Augen dafür, daß parteilich eingeschränkte Anwendungen mit dem Sinn der Normen selbst unvereinbar sind. Offensichtlich können wir auch in der Dimension der klugen Applikation mehr oder weniger befangen operieren – und Lernprozesse durchlaufen.[7]

Diese wiederum werden durch institutionelle Ordnungen postkonventioneller Art sowohl provoziert wie erleichtert. Wir erlernen eine unvoreingenommene Applikation allgemeiner Grundsätze um so eher, je weitergehend universalistische Rechts- und Moralvorstellungen in den gesellschaftlichen Institutionen bereits verkörpert, d. h. zur *raison d'être* des Bestehenden, zur ›existierenden Idee‹ geworden sind.

(b) Ähnlich verhält es sich mit der motivationalen Verankerung moralischer Einsichten. Die postkonventionelle Entflechtung von Moral und Sittlichkeit bedeutet den Verlust der Deckung durch kulturelle Selbstverständlichkeiten, lebensweltliche Gewißheiten überhaupt. Damit trennen sich moralische Einsichten von den kulturell eingewöhnten empirischen Motiven. Um das dadurch entstehende Gefälle zwischen moralischen Urteilen und moralischen Handlungen auszugleichen, bedarf es eines Systems von inneren Verhaltenskontrollen, das auf prinzipiengeleitete moralische Urteile, also auf rational motivierende Überzeugungen anspringt und *Selbststeuerung* ermöglicht; es muß gegebenenfalls autonom, nämlich unabhängig vom sanften, aber externen Druck faktisch anerkannter, legitimer Ordnungen funktionieren können. Diesen Bedingungen genügt nur die vollständige Internalisierung von wenigen hochabstrakten und allgemeinen Prinzipien, die sich der Diskursethik als Implikate eines Verfahrens der Normbegründung zu erkennen geben. Es liegt aber auf der Hand, daß solche postkonventionellen Über-Ich-Strukturen nur in bestimmten Milieus entstehen können.

Wie im Falle des Anwendungsproblems ist eine universalistische Moral, die nicht in der dünnen Luft guter Meinungen hängen bleiben soll, auf das Entgegenkommen der sozialisatorisch wirksamen Umgebung angewiesen. Sie ist auf Sozialisationsmuster und Bildungsprozesse angewiesen, die die Moral- und Ich-Entwicklung der Heranwachsenden fördern und die Individuierungsvorgänge über die Grenzen einer konventionellen, an bestimmten sozialen Rollen haftenbleibenden Identität hinaustreiben.

Eine Lebenswelt, die sowohl in den *institutionellen Ordnungen*

wie in den *Sozialisationsmustern* auf postkonventionelle Strukturen zugeschnitten ist, erfordert im übrigen einen reflexiven *Modus der Überlieferung*, der die Erneuerung von Traditionen stärker von der Kritikbereitschaft und der Innovationsfähigkeit der Individuen abhängig macht. Ein großartiges Beispiel ist Hegels Kritik am vorrevolutionären Naturrechtsverständnis der Württembergischen Landstände. Im übrigen möchte ich darauf hinweisen, daß die Verflüssigung substantieller Weltbilder mit der Verallgemeinerung von Moral- und Rechtsnormen und mit einer fortschreitenden Individuierung der vergesellschafteten Subjekte Hand in Hand geht. Genau dies sind aber die Trends, durch die Emile Durkheim und George Herbert Mead die Modernisierung der westlichen Gesellschaften, durch die auch Max Weber und Talcott Parsons den okzidentalen Rationalismus bestimmt sehen. Deshalb brauchen wir jene objektiven Bedingungen, unter denen Lebensformen moralische Abstraktionen ermöglichen und die Umsetzung prinzipiengeleiteter moralischer Einsichten erleichtern, nicht nur als Postulate zu betrachten, die sich aus den praktischen Defiziten einer universalistischen Moral ableiten lassen. Sie kennzeichnen vielmehr Strukturen von Lebenswelten, die in modernen Gesellschaften faktisch auftreten und in Ausbreitung begriffen sind.

Diese komplexen Vorgänge könnten als eine Rationalisierung von Lebenswelten verstanden werden. In dem Maße, wie sich die drei Komponenten einer Lebenswelt, nämlich Kultur, Gesellschaft, Persönlichkeit, voneinander differenzieren, verstärken sich die genannten Trends, von denen niemand a priori wissen kann, wie weit sie sich fortsetzen werden. Die Fluchtpunkte, denen sie zustreben, lassen sich für die Kultur durch eine Dauerrevision verflüssigter, reflexiv gewordener Traditionen; für die Gesellschaft durch die Abhängigkeit legitimer Ordnungen von formalen Verfahren der Normsetzung und der Normbegründung; für die Persönlichkeit durch eine hochabstrakte Ich-Identität kennzeichnen. Freilich kann der Hinweis auf das Erfordernis einer Vermittlung von Moralität und Sittlichkeit nicht genügen, um zu begründen, warum sich die Rationalität von Lebensformen gerade anhand *dieser* Merkmale sollten ablesen lassen. Es müßte vielmehr nachgewiesen werden, daß in solchen ausdifferenzierten Lebensweltstrukturen ein im kommunikativen Handeln der Alltagspraxis selbst angelegtes Rationalitätspotential entbunden wird. Die-

ser Weg hätte sich bei einer frontalen Bearbeitung unseres Themas angeboten.[8]

ad IV: Zur Pathologie von Lebensformen

Wer heute am ethischen Formalismus festhält und die Rationalität von Lebensformen auch daran mißt, wie weit diese der Verwirklichung einer universalistischen Moral entgegenkommen, setzt sich weniger Einwänden als neokonservativen Vorwürfen aus: etwa dem einer philosophischen Besserwisserei, die die Praxis mit dem Reden darüber vertausche; oder dem Vorwurf der Herrschsucht utopistischer Kritiker, die den unglücklichen Subjekten die Kenntnis ihrer wahren Interessen aufdrängen. Darauf möchte ich mit zwei knappen Argumenten eingehen, während ein drittes Argument zur wichtigen Unterscheidung zwischen Rationalität und Versöhnung zurückführt.

(1) Es trifft nicht zu, daß nur dort das moralische Urteil an die Betroffenen selbst zurückgegeben würde, wo die Sittlichkeit über die Moralität den Sieg davonträgt. Die diskursethische Fassung des Moralprinzips macht unmißverständlich klar, daß dem Philosophen einzig das Geschäft der Begründung des Universalisierungsgrundsatzes obliegt; als Argumentationsregel präjudiziert dieser aber keine normativen Inhalte. Alle Inhalte, auch wenn sie noch so fundamentale Handlungsnormen berühren, müssen von realen (oder ersatzweise vorgenommenen, advokatorisch durchgeführten) Diskursen abhängig gemacht werden. Der Moraltheoretiker kann sich daran als Betroffener, gegebenenfalls als Experte beteiligen, aber er kann diese Diskurse *nicht in eigener Regie* führen. Eine Moraltheorie, die sich, wie beispielsweise Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, in inhaltliche Bereiche erstreckt, muß als ein Beitrag zu einem unter Staatsbürgern geführten Diskurs verstanden werden.

(2) Es trifft ebensowenig zu, daß die Abstraktionsleistungen, die der ethische Formalismus nahelegt, das utopistische Denken einer selbsternannten Vorhut von Kritikern beflügeln müsse. Eine konsequent durchgeführte Diskursethik wird sich, wie gezeigt, auch der Grenzen des moralischen Gesichtspunktes vergewissern und die komplementären Strukturen von Lebensformen klären, in denen postkonventionelle Moral- und Rechtsvorstellungen ob-

jektive Gestalt annehmen können. Dabei kann jene Rationalisierung von Lebenswelten, die sich im Verlaufe der Modernisierung westlicher Gesellschaften ohnehin, d. h. auch ohne Zutun der Philosophen vollzogen hat und noch vollzieht, als Leitfaden dienen. Bei ihrem Versuch, die Spuren der Vernunft in der Geschichte aufzusuchen, ist die Philosophie auf die Kooperation mit Geschichts- und Sozialwissenschaften angewiesen, die ja auch Bubner für nötig hält. Eine Historisierung der Vernunft bedeutet freilich weder die Apotheose des Bestehenden im Namen der Vernunft, noch die Liquidierung der Vernunft im Namen des Bestehenden. Von Kant und Marx können wir lernen, daß Hegel und der Historismus keine vollständige Alternative bilden.

(3) Bubner warnt schließlich mit Recht davor, daß die Vernunft in der Geschichte keine Sache der Verordnung sei. Daraus spricht die Sorge, daß eine formalistische Ethik den Eigenwert kultureller Lebensformen und individueller Lebensweisen zugunsten moralischer Abstraktionen vernachlässigt – daß sie auf die Autonomie der Alltagspraxis keine Rücksicht nimmt. Diese Gefahr entsteht freilich nur dann, wenn man Totalitäten wie Lebensformen und Lebensgeschichten, die stets im Plural auftreten, *im ganzen* moralischen Gesichtspunkten unterwerfen möchte. Diese beziehen sich nämlich nur auf *eine* Dimension innerhalb einer Lebenswelt, nämlich auf institutionelle Ordnungen und legitim geregelte Interaktionen, die mit dem Anspruch auf normative Geltung auftreten. Ob die Lebensform eines Kollektivs oder die Lebensgeschichte eines Individuums insgesamt mehr oder weniger ›versöhnt‹, mehr oder weniger ›geglückt‹, ob eine Lebensweise insgesamt ›entfremdet‹ sei, ist keine moralisch beantwortbare Frage. Diese ähnelt der *klinischen* Frage, wie die körperliche und seelische Verfassung einer Person zu beurteilen ist, eher als der *moralischen* Frage, ob eine Norm oder eine Handlung richtig ist.[9]

Auch Bubner bringt bekannte Kriterien für Entfremdung ins Spiel: Repressivität und Erstarrung. Wenn Traditionen den lebendigen Kontakt mit der Gegenwart verloren haben, wenn Institutionen nur noch durch blinde Gewalt aufrechterhalten werden und wenn Individuen sich in ihren eigenen Handlungen nicht mehr wiederfinden, ist eine sittliche Totalität entzweit – so hatte schon der junge Hegel das entfremdete Leben vom versöhnten unterschieden. Diese Merkmale charakterisieren indessen eine Le-

bensweise im ganzen, nämlich Pathologien einer Lebensform, und nicht den Grad der Rationalität der Lebenswelt. Ob ein Leben gelungen oder entfremdet ist, richtet sich nicht nach Maßstäben normativer Richtigkeit – wenngleich die intuitiven, schwer explizierbaren Maßstäbe für ein, sagen wir es besser negativ: nicht verfehltes Leben auch nicht völlig unabhängig von moralischen Maßstäben variieren. Seit Aristoteles behandelt die Philosophie den Zusammenhang von Glück und Gerechtigkeit unter dem Titel des Guten. Lebensformen kristallisieren sich ebenso wie Lebensgeschichten um partikulare Identitäten. Diese dürfen, wenn das Leben nicht mißlingen soll, moralischen Forderungen, die sich nach Maßgabe des in einer Lebensform jeweils verwirklichten Grades der Rationalität ergeben, nicht zuwiderlaufen. Aber die Substanz einer Lebensweise kann niemals unter universalistischen Gesichtspunkten gerechtfertigt werden. Das erklärt auch, warum eine Rationalisierung der Lebenswelt die Betroffenen nicht notwendig – und nicht einmal normalerweise – glücklicher macht.

Anmerkungen

1 Dabei stütze ich mich auf die moraltheoretischen Arbeiten von K. O. Apel, der seine Position zuletzt im Funkkolleg ›Ethik‹ zusammengefaßt hat. Vgl. dazu auch: J. Habermas, »Diskursethik – ein Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983.

2 A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, Konstanz 1979, S. 22.

3 Aus der kontingenten Natur dieser Maximen läßt sich ein Einwand gegen Kant schwerlich konstruieren. Die neuzeitliche Maximenliteratur, auf die Bubner Bezug nimmt, liefert Beispiele nicht nur für Normen des höflichen Umgangs, sondern für Verkehrsnormen der berufsständisch stratifizierten frühbürgerlichen Gesellschaft überhaupt. Gewiß beanspruchen solche gesellschaftlichen Normen nicht, wie die moralischen, streng universale Geltung. Gleichwohl können auch sie einem Test der Verallgemeinerungsfähigkeit unterworfen werden – z. B. berufsethische Regeln mit Bezugnahme auf den Kreis der Betroffenen, d. h. aller zeitgenössischen Ärzte oder Professoren oder Rechtsanwälte usw. und ihrer möglichen Klienten.

4 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1981, Bd. 2, S. 165 ff.

5 ... sittlichen Lebensverhältnissen »wäre der Boden entzogen, wenn die Mannigfaltigkeit der institutionellen Formen einem von Praxisbezügen gereinigten Prinzip der Subjektivität zum Opfer fiele«.

6 ... sie müssen »den Ansprüchen genügen, die ein jeder vor anderen vertreten kann, sofern er von der Privatheit seiner Neigungen und der Partikularität fallweiser Interessen absieht«.

7 Damit verbinde ich keine geschichtsphilosophische Annahme über die Dynamik einer Entwicklung – alles hätte anders kommen können. Aber der Geschichte der Menschenrechte können wir Indizien dafür entnehmen, daß die Urteilskraft zur praktischen Vernunft nicht akzidentell hinzutritt.

8 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, a.a.O., Kap. V und VII.

9 Ich verdanke diese Unterscheidung Hinweisen von A. Wellmer, *Thesen über Vernunft, Emanzipation und Utopie*, Ms. Konstanz 1979.

Hinweise zu den Autoren

Herbert Schnädelbach (geb. 1936), Professor für Philosophie an der Universität Hamburg.
– Veröffentlichungen unter anderem: *Hegels Theorie der subjektiven Freiheit*, Frankfurt/M. 1966; *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Versuch über den Positivismus*, Frankfurt/M. 1971; *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Frankfurt/M. 1974; *Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie*, Frankfurt/M. 1977; *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M. 1983.

Karl-Otto Apel (geb. 1922), Professor für Philosophie an der Universität Frankfurt/Main.
– Veröffentlichungen unter anderem: *Die Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1972/73; *Der Denkweg des Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt/M. 1975; *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt/M. 1979; (Hg.), Charles S. Peirce, *Schriften*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1967/70; (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt/M. 1976.

Karl Acham (geb. 1939), Professor für Soziologie und Sozialphilosophie an der Universität Graz.
– Veröffentlichungen unter anderem: *Analytische Geschichtsphilosophie*, Freiburg/München 1974; (Hg.), *Methodologische Probleme der Sozialwissenschaften*, Darmstadt 1978; *Philosophie der Sozialwissenschaften*, Freiburg/München 1983.

Rainer Specht (geb. 1930), Professor für Philosophie an der Universität Mannheim.
– Veröffentlichungen unter anderem: *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Stuttgart 1966; *Descartes*, Reinbek 1966; *Innovation und Folgelast*, Stuttgart 1972; *Rationalismus*, Stuttgart 1981.

Erhard Scheibe (geb. 1927), Professor für Philosophie an der Universität Göttingen.
– Veröffentlichungen unter anderem: *Die kontingenten Aussagen in der Physik*, Frankfurt/M. – Bonn 1964; *The Logical Analysis of Quantum Mechanics*, New York 1973.

Jürgen Mittelstraß (geb. 1936), Professor für Philosophie an der Universität Konstanz.
– Veröffentlichungen unter anderem: *Die Rettung der Phänomene*, Berlin 1962; *Neuzeit und Aufklärung*, Berlin 1970; *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt 1974; mit P. Janich und F. Kambartel, *Wissenschaftstheorie als Wissenschaftskritik*, Frankfurt/M. 1974; (Hg. gemeinsam mit F. Kambartel), *Zum normativen Fundament der Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1973; (Hg.), *Methodologische Probleme einer normativ-kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1975; (Hg.), *Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln*, Frankfurt/M. 1979; Herausgeber der *Encyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1980.

Otfried Höffe (geb. 1943), Professor für Philosophie an der Universität Freiburg/Schweiz.
– Veröffentlichungen unter anderem: *Praktische Philosophie – das Modell des Aristoteles*, München 1971; *Strategien der Humanität*, Freiburg/München 1975; *Ethik und Politik*, Frankfurt/M. 1979; *Sittlich-politische Diskurse*, Frankfurt/M. 1981; (Hg.), *Lexikon der Ethik*, München 1980²; (Hg.), *Über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1977; (Hg.), *Klassiker der Philosophie*, 2 Bde., München 1981; (Hg.), *Große Denker*, München 1981 ff.

Oswald Schwemmer (geb. 1941), Professor für Philosophie an der Universität Marburg.
– Veröffentlichungen unter anderem: *Philosophie der Praxis*, Frankfurt/M. 1980²; *Theorie der rationalen Erklärung*, München 1976; gemeinsam mit P. Lorenzen, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1975²; (Hg.), *Vernunft, Handlung und Erfahrung*, München 1981.

Rüdiger Bubner (geb. 1941), Professor für Philosophie an der Universität Tübingen.
– Veröffentlichungen unter anderem: *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1973; *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt/M. 1976; *Zur Sache der Dialektik*, Frankfurt/M. 1980; (Hg.), *Sprache und Analysis*, Göttingen 1968; Mitherausgeber der *Neuen Hefte für Philosophie* und der *Philosophischen Rundschau*.

Jürgen Habermas (geb. 1929), Professor für Philosophie an der Universität Frankfurt/Main.
– Veröffentlichungen unter anderem: (gemeinsam mit L. von Friedeburg, Ch. Oehler und F. Weltz), *Student und Politik*, Neuwied 1961; *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962; *Theorie und Praxis*, Neuwied

1963; *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M. 1968; *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/M. 1968; *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1970, erweiterte Ausgabe 1982; (zusammen mit N. Luhmann), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemtheorie?*, Frankfurt/M. 1971; *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1971, erweiterte Ausgabe 1981; *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. 1973; *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1976; *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt/M. 1981; *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981; *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983; *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1984.

›Vernunft‹ als klassisches Thema der Philosophie ist heute zum Untersuchungsfeld mehrerer philosophischer und außerphilosophischer Disziplinen geworden. Die Beiträge von Handlungstheorie und Ethik, Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie, Psychologie und Verhaltenswissenschaften bleiben freilich meist unverbunden nebeneinanderstehen. Erst die Zusammenführung der verschiedenen Theoriestränge brächte eine interdisziplinäre Theorie der Rationalität auf den Weg. Dazu will der vorliegende Band mit philosophischen Mitteln beitragen.



ISBN 3-518-28049-X <1600>